
3 1761 09374935 6

Toronto University Library

Presented by

Messrs Joseph Baer & Co

through the Committee formed in
The Old Country

to aid in replacing the loss caused by
The disastrous Fire of February the 14th 1890

Philos.H.
T262

Studien

zur

Geschichte der Begriffe

von

Gustav Teichmüller,
Dr. ph. u. ordentl. Prof. d. Philosophie an der Universität Dorpat.

Berlin
Weidmannsche Buchhandlung
1874.

Von der Censur gestattet. Dorpat, den 3. Juni 1874.

14583
4/8/91

Gedruckt bei C. Mattiesen in Dorpat. 1874.

Vorrede.

Die Geschichte der Philosophie bietet nicht bloss eine Orientirung über den Gang der Entwicklung unserer Begriffe, sondern kann, da Philosophie nur in Begriffen besteht, selbst als ein Feld der Beobachtung, eine Art von Experiment und eine wichtige Controle der Forschung betrachtet werden. Denn die Geschichte der Begriffe zeigt die Motive jeder Theorie und die Bahnen, welche jeder Begriff seiner Herrschaft unterworfen hat, ebenso aber auch die Collisionen mit den übrigen Wahrheiten und die Auflösung eitler Machtansprüche. Darum ist für die Fortschritte der Philosophie erste Bedingung die Geschichte der Begriffe. Die Geschichte der Philosophie zeigt dies auf jeder Seite; denn die Scholastik wandelte sich um je nach dem Bekanntwerden neuer Aristotelischer Werke; die neuere Philosophie irrlichterirte hin und her je nach dem Zufallen einer classischen Erbschaft; und die Philosophie unseres Jahrhunderts ist besonders lehrreich durch ihre Wandelbarkeit je nach dem Verständniss der Griechen. Ich glaube darum durch diese Studien nicht bloss im Dienste der Geschichte gearbeitet zu haben, sondern wünschte auch dem Fortschritte der Philosophie selbst behülflich gewesen sein; denn unsre heutige Philosophie bedarf noch immer der Arbeit, um

die verwickelten Probleme ihrer Forschung durch den Blick auf die einfachen und durchsichtigen Motive ihrer Ursprünge leichter zu beherrschen und um nicht Wege zu verfolgen, die in eine Sackgasse führen, und deren Fruchtlosigkeit die Geschichte zeigen kann.

Dass ich nicht den Titel: Studien zur Geschichte der griechischen Philosophie wählte, geschah zum Theil aus Bescheidenheit; denn zu dieser Aufgabe hätte ich die vielseitigen Gesichtspunkte berücksichtigen müssen, die in dem ausgezeichneten Werke des berühmten Geschichtsforschers Eduard Zeller mit so grosser Besonnenheit durchgeführt sind. Andrerseits aber glaubte ich nicht, dass man die Probleme aus dem Ganzen der Systeme so herausreissen dürfe, wie der äusserst scharfsinnige, aber für den Blick in's Ganze weniger begabte Herbart dies empfahl. Denn welchen Gewinn könnte z. B. eine Trennung der praktischen und theoretischen Philosophie bei Systemen wie die von Plato und Aristoteles bringen, da diese beiden grossen Idealisten das höchste Gut in die theoretische Philosophie (*σοφία*) setzen! Obgleich darum in diesen Studien die Abschnitte durch die Namen der Philosophen und nicht der Probleme bezeichnet sind, so wird die Behandlung des Stoffes den Leser doch bald überzeugen, dass die Geschichte der Begriffe das Ziel meiner Arbeit war, wobei mir freilich nur der fortwährende Blick auf das Ganze der Lehre förderlich zu sein schien.

In den Plan meiner Arbeit gehörte auch eine Studie über Heraklit. Da aber während des Drucks der ausführliche Wiederherstellungsversuch des Heraklitischen Werkes von Paul Schuster erschien, so wollte ich darauf noch Rücksicht nehmen. So wuchs mir die Arbeit über die Gränzen, die aus praktischem Gesichtspunkt diesem Buche gesteckt sind. Ich gedenke daher demnächst über

Heraklit besonders zu handeln. Heraklit ist ja mit Recht seit jeher ein Lieblingsgegenstand der Philosophen und verdient immer wieder auf's Neue behandelt zu werden, besonders aber nach der Seite, die bis jetzt nur stiefmütterlich berücksichtigt ist, nämlich in Bezug auf den Zusammenhang seiner Lehren mit der alten Theologie. Die Resultate meiner Arbeit habe ich schon 1869 in der von Prof. Vischer präsidirten Alterthumsgesellschaft in Basel dargelegt.

Da ich verschmähte, die von Manchen für geistreich gehaltene Darstellungsweise anzuwenden, wonach die Theorien der Alten immer mit einer kritischen Sauce modernen Räsonnements servirt werden müssen: so hat man mich wegen meiner Aristotelischen Forschungen zu einem reinen Aristoteliker gemacht. Davon ist nur soviel richtig, dass ich allerdings glaube, es würde heut zu Tage besser philosophirt werden, wenn man den Aristoteles eifriger studirte. Auch die immanente Teleologie des Platonisch-Aristotelischen Systems halte ich, natürlich mit aller Reserve, für die Naturphilosophie und Ethik fest, da sich die modernen Arbeiten, wie Lotze für die Naturphilosophie, Trendelenburg für die Ethik gezeigt hat, als Glieder in diesen grossen Organismus einordnen lassen. Wie weit dagegen mein Standpunkt von dem Platonisch-Aristotelischen Idealismus abliegt, habe ich wohl in genügenden Umrissen in der kleinen Schrift über die Unsterblichkeit der Seele gezeigt. Dem alten und neuen Idealismus fehlt das von Leibnitz eingeführte und in unserer Zeit am Weitreichendsten von Lotze durchgeführte Princip des Individuums. Darum bewegt sich auch Hegel's kühne und vielbewunderte Dialektik in dem fehlerhaften Cirkel der Reflexionsbestimmungen, wodurch, wie Herbart und Reiff nachgewiesen, Metaphysik in Empirie verwandelt wird. Die Teleologie kann

daraus nicht befreien, da sie nur eine Betrachtung des Theils im Verhältniss zum Ganzen ist, während das Ganze selbst nothwendig jenseit aller Teleologie liegt.

Wer mich nun für einen unbedingten Bewunderer des Aristoteles gehalten, wird allerdings nicht wenig überrascht sein, wenn er in diesen Studien den Aristoteles neben Plato nur wie den Mond neben der Sonne erscheinen sieht; aber eine Vergleichung meiner früheren Schriften wird zeigen, dass ich schon in meiner ersten Arbeit 1859 „über die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen“ nachwies, wie falsch die frühere Auffassung von Aristoteles als einem blossen Praktiker und Empiriker sei, da er einen Idealstaat genau nach den Platonischen Principien construirt habe. Ebenso zeigte ich in meiner Abhandlung „über die Einheit der Aristotelischen Eudämonie“, dass die Glückseligkeit bei ihm wie bei Plato einen idealischen Charakter hat. In meinen „Aristotelischen Forschungen“ habe ich die meisten grundlegenden Begriffe und Eintheilungen des Aristoteles auf Plato zurückgeführt und in meiner „Geschichte des Begriffs der Parusie“ erscheint die Aristotelische Lehre durchweg als Platonismus, nur exacter systematisirt. Sollte man finden, dass ich dennoch in diesem oder jenem Stücke das Verhältniss beider Männer jetzt etwas anders bestimme als früher, so will ich nicht verbergen, dass ich inzwischen manches Neue gelernt habe.

Da ich kein Handbuch schreiben wollte, in dem die bisherigen Forschungen hätten zusammengefasst werden müssen, sondern vielmehr nur neue Studien zur Mittheilung bringe: so folgte daraus von selbst, dass die Kritik in erster Linie Platz erhielt. Ich hoffe aber, dabei nicht ungerecht und verletzend gewesen zu sein; denn es lag mir nicht im Sinne Mängel hervorzukehren, sondern nur Hindernisse auf meinem Wege zu beseitigen;

und ich hatte ja auch besonders nur mit solchen Gelehrten zu thun, deren hohe Verdienste in allgemeiner Anerkennung fest stehen. Unter diesen möchte ich vor Allen Zeller auszeichnen, dessen umfassender Arbeitskraft ich aufrichtige Bewunderung widme, und ich wünsche nichts mehr, als von seiner Seite Zustimmung zu erhalten. Sollte mir dies nicht in allen Stücken gelingen, weil meine Auffassung in zu vielen Punkten von der seinigen abweicht: so hoffe ich doch, durch diese Gegensätze zur Aufhellung der Fragen meinen Beitrag geliefert zu haben. Studien müssen entweder bisher unbekannte Gebiete erforschen und neue Namen zur Kenntniss bringen, oder sie müssen auf bekanntem Gebiete neue Quellen zum Beweise verwerthen und neue Gesichtspunkte der Auffassung finden. Das letztere ist das Schwierigste und muss zugleich, weil sich früher andere Gesichtspunkte schon befestigt haben und ein Umlernen lästiger ist als Neulernen, auch grösseren Widerstand erwarten. Die hier dargebotenen Studien beziehen sich nur auf lauter bekannte Namen und können daher nur durch neue Gesichtspunkte Werth bekommen. Da sie aber die früheren Auffassungen nicht in untergeordneten, nebensächlichen Beziehungen umwälzen, sondern fast ausschliesslich den Mittelpunkt der Systeme berühren: so ist die Prüfung des Dargebotenen auch viel schwieriger und erfordert, weil von den Principien Alles abhängt, auch eine sichere Beherrschung des ganzen Gebietes der untergeordneten Begriffe; denn aus diesem Gebiete sind die Instanzen wie die Confirmationen zu ziehen,

Eigenthümlich ist dieser Arbeit, dass sie ausdrücklich nicht bloss die griechischen Philosophen berücksichtigen will, sondern die Geschichte der Begriffe zum Ziele nimmt. Darum ist hier erlaubt, was sonst ungehörig wäre, dass die Betrachtung sich von dem Zeitalter des

vorliegenden Gegenstandes häufig entfernt und zu dem Neuen Testamente, Philo, Cicero, Atticus, Athanasius, Augustinus u. A. hinübergeht. Ein Begriff wird nämlich oft viel klarer, wenn man ihn in seinen späteren Entwickelungsformen betrachtet. Es verhält sich zwar damit nicht so, wie etwa die Physiologen das Hühnchen im Ei mit dem ausgewachsenen Organismus anatomisch und physiologisch zu vergleichen pflegen, aber doch ähnlich; denn die späteren Entwicklungsformen der Begriffe sind nicht immer normale Bildungen, die den fötalen Zustand zu seiner vollkommenen Gestalt ausgelegt und ausgeprägt hätten, sondern sie sind oft nur Anwendungen und auch Verhüllungen des Begriffs in phantasievollen Gestalten*). Aber gleichwohl kann man einen Begriff oft in der Gestalt, in welcher er die grösste Macht über die Gemüther der Menschen ausgeübt hat, am Treffendsten charakterisiren; denn die einzelnen Momente desselben, welche im Ursprunge nur der schärfsten Aufmerksamkeit und speculativen Abstraction zugänglich werden, erhalten gewöhnlich in der späteren Form eine breite und in die Augen fallende phantastische Ausführung. Wenn die Theologen daher die von mir hervorgehobenen Beziehungen der alten griechischen Weisheit auf die christlichen Dogmen besonders berücksichtigen werden, so hoffe ich, werden auch die exclusiveren Freunde der Griechen diese perspectivischen Aussichten als eine Illustration der abstracteren Speculation nicht ungern empfangen wollen.

Wer in Gebieten forscht, die schon von so vielen Gelehrten vor ihm mit grossem Fleisse und bewunde-

---

*) Für eine moderne Frage hat dies Harms in seinem geistvollen Vortrage „Arthur Schopenhauer's Philosophie" einleuchtend gezeigt.

rungswürdiger Kenntniss der Quellen untersucht sind, wird zufrieden sein, wenn es ihm gelingt, das schon richtig Gesehene und Festgestellte nicht zu übersehen und nicht zu verkennen, von dem Zweifelhaften oder Dunklen aber Einiges neu feststellen und zu klarer Erkenntniss bringen zu können. Je näher dieses Wenige den Principien liegt, desto fruchtbarer wird die Arbeit sein; denn von den Höhen reicht der Blick weit und an den Prinipien hängt alles Uebrige.

Es bleibt mir noch übrig, meinen philologischen Collegen, den Herren Professoren Paucker und Petersen für die Theilnahme zu danken, mit der sie während des Drucks von diesen Studien Kenntniss nahmen und mich namentlich bei Gelegenheit Anaximander's auch durch manche persönliche Discussion förderten. Die Correctheit des Drucks hat durch dieses Interesse nebenbei sehr gewonnen.

Ausserdem bin ich Herrn Stud. phil. Blumberg für seine freundlich übernommene und sorgfältig ausgeführte Herstellung der Indices zu bestem Dank verpflichtet.

ANAXIMANDROS.

EINLEITUNG.

Unter den Philosophen der Griechen war der Italiote Empedokles der erste, der die Dinge auf verschiedene Elemente zurückführte und nicht gestattete, ein Element aus dem andern durch Umformung zu erklären. Die Ionischen Physiologen dagegen nahmen sämmtlich einen einzigen Urstoff an, aus dem sie alle die verschiedenen sogenannten Elemente und alle Dinge durch Modificationen hervorgehen liessen. Diese Idee ist also die älteste philosophische Theorie der Welt. Da sie noch heute von einem grossen Theile der Naturforscher und Philosophen getheilt wird, so verdient Anaximander, der ihr zuerst eine wissenschaftliche Fassung gegeben und mit grossartiger Kühnheit darnach die Weltbildung zu construiren versucht hat, einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Philosophie.

Von denen, welche Anaximanders Lehre besonders behandelt haben, ist vor Allen Schleiermacher mit Auszeichnung zu nennen. Die Rede „Ueber Anaximandros", die er 1811 in der Akademie der Wissenschaften vorlas, bekundet den tiefen Blick des dialektischen Mannes. Er spottet über die, welche bei den alten Philosophen crasse Widersprüche ruhig hinzunehmen geneigt sind, und erinnert daran, wie grade in der reichen und

verwickelten modernen Wissenschaft sich dergleichen eher finden könnte, als in „jenen kindlichen Versuchen der frühesten Schulen, wenn man sie ja so nennen darf, deren Philosophiren eigentlich nur auf vorzüglicher Klarheit eines tiefer schauenden Sinnes beruhte, und wo das wenige, was einer als Philosophem der gemeinen Erfahrung gegenüber stellte, nur um so nothwendiger unter sich zusammenstimmen musste, weil alles nur von Einem Punkt ausging." So anregend und bedeutend aber auch Schleiermachers Untersuchung ausgefallen ist, so dreht sie sich doch durchgängig nur um diejenigen Begriffe Anaximanders, über die wir keine hinreichenden Nachrichten besitzen, also hauptsächlich um den Begriff des Unbegränzten (*ἄπειρον*) und um die unzähligen Welten und um die Gegensätze. Viel fruchtbarer dagegen muss offenbar die Untersuchung ausfallen, wenn man die besser überlieferten Einzelanschauungen zum Gegenstand nimmt und, wenn diese unter sich zusammenstimmen, von ihnen rückwärts den „Einen Punkt" findet, von dem alles bei ihm ausging. Nach Schleiermacher hat sich Röth in seiner abendländischen Philosophie mit Anaximander eingehend beschäftigt. Röth nennt ihn den „Humboldt seiner Zeit" und hebt mit Beredsamkeit die naturwissenschaftliche Richtung des Mannes hervor und rühmt seine neu erfundenen astronomischen Instrumente; allein er ist zugleich von einem unbegründeten Vorurtheil ausgegangen und möchte den Anaximander gern in die Aegyptischen Priesteranschauungen eintauchen. Sein Beweis bewegt sich aber nur in schattenhafter Allgemeinheit und entbehrt der exacten philologischen Analysen. Je mehr wir Anaximander studieren, desto mehr werden wir erkennen, dass er die Mythologie bei Seite warf und als ein entschiedener Europäer und Grieche sich nur auf eigne Beobachtung und Vernunftgründe stützte. In neue-

ster Zeit hat nun Zeller mit gründlicher Gelehrsamkeit ein vielseitig berichtigtes und ausgezeichnetes Bild von unserem Philosophen entworfen. Da er aber nicht alle Lehren Anaximanders mit gleicher Aufmerksamkeit betrachtete, so müssen sich bei erneuertem Studium neue Auffassungen ergeben, welche die Verdienste Anaximanders ebenso höher zu erheben geeignet sind, wie sie an sich die wichtigsten Fragen der Naturphilosophie betreffen.

Thales betrachtete das Wasser als Samen aller Dinge und leitete sowohl Luft und Feuer als die feste Erde daraus ab. — Ein besonnener Verstand aber musste daran sofort die Kritik üben, welche unmittelbar zu dem Standpunkt Anaximanders überführte. Denn Wasser, das zu Stein und Luft und Feuer wird, ist offenbar nicht reines Wasser. Dasjenige, was aus dem Wasser werden soll, muss vorher darin gesteckt haben. Das Thaletische Wasser, um Alles zu erzeugen, muss eine Mischung von Allem sein, und zwar so, dass ein Jedes noch nicht in seiner Bestimmtheit und Begränzung für sich hervortritt, sondern unbestimmt oder unbegränzt mit allem Andern beisammen ist. Die erste kritische Arbeit an des Thales Wasser führt also zu dem Unbegränzten (*ἄπειρον*) des Anaximander.

Ebenso nothwendig ist ein zweiter Gedanke; denn wenn das Wasser das Erste aller Dinge sein soll, so ist nicht abzusehen, warum es nicht bleibt, was es im Anfang war, warum das Feurige und das Erdartige sich aus der Mischung ausscheidet. Kurz der Grund der Veränderung und Bewegung ist die Frage. Ebenso wie Anaximander als philosophischer Kopf das Wasser in das Unbegränzte verwandeln musste, ebenso musste er auch die Bewegungsursache hinzunehmen.

Durch diese beiden fruchtbaren Gedanken kam er zu den kühnsten Folgerungen, die ihn trotz der Unreife in der Erkenntniss der Natur zu einem bedeutenden Standpunkt erhoben. Die folgenden Betrachtungen werden dies beweisen.

§ 1.

Weltbildungs-Hypothese.

Fast am Merkwürdigsten ist Anaximander's Vorstellung von der Entstehung der Welt. Er dachte sich nämlich, und dies ist der erste Schritt, ursprünglich das Universum als eine grosse Kugel, in der alle Stoffe chaotisch durcheinander gemischt waren, so dass noch nichts Körperliches *) und Begränztes und Entgegengesetztes vorhanden sein konnte, sondern alles eine unbegränzte Einheit bildete. Aus dieser Masse habe sich aber, und so machen wir den zweiten Schritt, ein Kugelmantel von Feuer abgesondert und sich rings um die übrige Masse gelegt, innerhalb welcher sich wieder ein Luftmantel um die Erdkugel bildete. Den feurigen Kugelmantel vergleicht er mit der Borke, die um den Baum durch natürliches Wachsen sich bildet. Nun kommt der dritte Schritt. Diese feurige Rinde der Welt zerreisst und schliesst sich zu einigen Kreisen wieder zusammen und diese bilden nun den Bestand der Sonne, des Mondes und der Sterne **).

---

*) Wenn Anaximander diese Einheit *ἄπειρον* nannte, so ist damit nicht sowohl die Unbegränztheit im Raum, als vielmehr das gemeint, dass z. B. noch nicht Erde und Wasser u. s. w. Gränzen und Unterschiede darin bildeten. Vergl. unten § 9.

**) Die Stelle findet sich bei Euseb. praep. ev. I. 8. *φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν*

In der That, wenn man in Abrechnung bringt, dass Anaximander natürlich das wahre Verhältniss unseres Planetensystems zu den Fixsternen noch nicht erkennen konnte, so haben wir im Uebrigen hier eine Anschauung, die ganz moderner Naturforschung anzugehören scheint. Denn die Kühnheit des Gedankens, mit welcher er die einst ungeschiedenen Massen von Erde, Wasser, Luft und Feuer wie einen unermesslichen Gasball bis zu dem Raume, wo sich später die Sterne befinden, ausdehnt und

---

τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἧς τινος ἀπορραγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, καὶ τοὺς ἀστέρας. Röth stellt sich die Sache so vor, als befände sich um die Welt herum eine undurchsichtige feste Schale (Firmament), jenseits welcher das Feuer sich befände, und dieses bräche durch Löcher an einigen Stellen durch, was die Erscheinung der Sterne und der Sonne bewirkte. Vergl. Abendl. Philos. II. S. 154 f. Allein diese Behauptungen beruhen auf ungenügender Uebersetzung; denn ein festes Himmelsgewölbe findet sich nicht bei Anaximander. Die Stelle, welche Röth dafür anführt (cf. Anm. 139[a] Galen. hist. phil. c. XIII. D. *Ἀναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι (τοὺς ἀστέρας)*, enthält in der That nichts davon, dass die Sterne an ein festes Gewölbe fixirt, wie angenagelt, sein sollen und es wäre dies auch desshalb die allersinnloseste Annahme, weil sie mit der ganzen Welterklärung des Anaximander gar keinen Berührungspunkt hat. Es heisst bloss, dass die Sterne von den Kreisen und Kugeln, auf denen ein jeder steht, getragen werden. Ob diese Kugeln aber aus festem Material bestehen und ob die Sterne darauf festgenagelt sind, wird nicht gesagt. Wie man anders als Röth die Auslegung der Anaximandrischen Stellen geben kann, habe ich oben ausführlicher entwickelt. Auch heisst es in der ersten Stelle nicht, dass eine feste Schale zerrissen sei und durch ihre Löcher Feuer hindurchscheine, sondern die Kugelschale selbst ist das Feuer und dieses selbst zerreisst, d. h. verliert den stetigen Zusammenhang und schliesst sich zu einigen *(τινάς)* Kreisen wieder zusammen.

erst durch allmähliche Niederschläge und Scheidungen die verschiedenen concentrischen Kugelschichten der Elemente erklärt, erinnert an La Place, erinnert an die Theorien über den Ring des Saturn und die Zerreissung solcher Ringe zu Planeten, und ist also für den Ionischen Naturforscher ebenso bewundernswürdig, wie sie zugleich beweist, dass er für die Weltbildung mechanische Ursachen suchte und die Götter als Weltbildner bei Seite liess.

Aber auch die bewegende Ursache brauchen wir nicht ganz zu vermissen; denn wenn die Ueberlieferung auch nicht ausdrücklich die Axendrehung anführt, so berichtet sie doch, dass er eine ewige Bewegung gelehrt habe, welche älter sei als das Wasser des Thales. Natürlich älter, weil erst durch die Bewegung sich das Wasser als ein Besonderes ausschied aus der unbestimmten Mischung des Universums *). Dass die Bewegung

---

*) Röth, Abendl. Phil. II. 2. Note 123 S. 11 bemerkt zu der Stelle (Hermiae Irris. gent. phil. 4. Migne Patrol. tom. VI. p. 1173 *ἀλλ' ὁ πολίτης αὐτοῦ (τοῦ Θαλοῦ) Ἀναξίμανδρος τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀΐδιον κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι*): „Dass die ewige Bewegung älter sein solle, als die Urmaterie *τὸ ὑγρόν*, das Wasser, wird wohl nur auf Rechnung des Hermias zu setzen sein.“ Röth versteht nicht scharf genug zu lesen; sonst wäre ihm nicht entgangen, dass Anaximander sich dadurch grade auszeichnet, dass er das Wasser erst als eine durch die Bewegung aus der unbestimmten Urmaterie erfolgende Ausscheidung betrachtet. Diejenigen also unter den Neueren, welche Röth zustimmen und dem Anaximander ebenfalls das Thaletische Wasser vindiciren, haben sich zu rechtfertigen, weshalb sie nicht die höhere Einsicht Anaximanders loben wollen, dessen ganze Naturerklärung mit Hülfe einer ewigen Bewegung vollzogen wird. Aus Bewegung erklärt er Feuer und Lauf der Gestirne, aus Bewegung die Trennung der Elemente, aus Bewegung alles Entstehen und Vergehen. Da die Bewegungsursache sich leicht bemerklich machen musste, so wird man nicht

aber für Anaximander die Axendrehung sein musste, ist an sich klar, da ja keine andere allgemeine Bewegung an den himmlischen feurigen Erscheinungen beobachtet wurde, und da er, wie wir weiter unten sehen werden, ein scharfer Dialektiker war in Bezug auf die Verhältnisse der Bewegung, so konnte ihm nur die Kreisbewegung in den Sinn kommen.

§ 2.

Die Gestirne.

Nun hat man zu fragen, warum die Gestirne sich an bestimmten Stellen befinden? warum sie in einer bestimmten Höhe stehen und warum sie zuweilen wie der Mond erlöschen? Auf alle diese Fragen antwortet Anaximander mit seiner Hypothese.

Zuerst muss man das Verhältniss des Feuers zu den übrigen Erscheinungen betrachten. Anaximander's Meinung ist besonders aus seiner Erklärung des Blitzes bei Hippolytus deutlich zu erkennen. Denn er lässt diesen entstehen, wann der Wind die Wolken auseinanderreisst. Das Feuer entspringt also aus dem Winde. Der Wind selbst aber ist die feinste Verdampfung der Luft und entsteht, wenn diese feinen Theile, dicht zusammengedrängt, in Bewegung gerathen *). Eine genaue Beschreibung dieses Vorgangs finden wir bei Galen und Plutarch.

---

zweifeln dürfen, dass grade Anaximander, der nach Aristoteles' Zeugniss so scharfsichtig den Grund erörterte, weshalb die Erde sich nicht bewege, auch zuerst das Princip der Bewegung herausgehoben hat.

*) Hippol. ref. haer. I. 6. p. 18. ed. Duncker. *ἀνέμους δὲ γίνεσθαι τῶν λεπτοτάτων ἀτμῶν τοῦ ἀέρος ἀποκρινομένων καὶ ὅταν ἀθροισθῶσι κινουμένων, — ἀστραπὰς δὲ ὅταν ἄνεμος ἐμπίπτων διϊστᾷ τὰς νεφέλας.*

Darnach muss zuerst der Wind in eine dicke Wolke fahren und wird dann von dieser ganz eingewickelt und abgeschlossen. Weil er aber ganz aus feinen und leichten Theilchen besteht, so bricht er mit Gewalt hervor. Die dabei stattfindende Zerreissung der Wolken bewirkt den Donner; der Contrast aber des feinen Windstoffes gegen die schwarze Farbe der Wolken bringt den Lichtglanz hervor *).

Hieraus würde man nun schon a priori sagen können, wie Anaximander die Gestirne erklären müsse, nämlich aus gewissen Winden in der obersten Luftschicht. Und wirklich finden sich die Stellen, wo Anaximander sich genau in dieser Weise ausspricht. Denn er nimmt an, dass sich in einem bestimmten Abstande von der Erde gewisse luftige Oerter finden, wo die obere, feine, feurige Ausscheidung der Welt in einen Luftwirbel geräth, so dass die feurige Masse ganz von Luft umschlossen ist und nur an einer Stelle als Licht herausfahren kann. Diese Stelle ist's, wo wir die Sonne oder den Stern jedesmal sehen **).

---

*) Galen. hist. phil. XIX. p. 287 ed. Kühn. *Ἀναξίμανδρος ἐκ τοῦ πνεύματος ὑπιόντος ταῦτα πάντα συμβαίνειν, ὅταν περιληφθὲν νέφει παχεῖ βιαζόμενον* (Plutarch: *βιασάμενον*) *ἐκπέσῃ τῇ λεπτομερείᾳ καὶ κουφότητι, τότε ἡ μὲν ῥῆξις τὸν ψόφον ἀποτελεῖ, ἡ δὲ διαστολὴ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφους τὸν διαυγασμὸν ἀποτελεῖ.* Cf. Plutarch. pl. phil. III. *γ'.* Persönlicher Mittheilung verdanke ich die Bemerkung, dass *διαστολή* den Riss in den Wolken bedeuten müsse, durch welchen also der lichtere Himmel durchscheine. Allein ich kann mich dieser Auffassung nicht anschliessen, da der Riss oder die Spalte doch durch den feinen Windstoff ausgefüllt sein muss und dieser selbst entweder schon feurig ist oder doch im Contrast mit der dicken *(παχεῖ)* Wolke subjectiv als Feuer und Licht erscheint.

**) Plutarch. de plac. phil. II. *κ'.* *Περὶ οὐσίας ἡλίου. Ἀναξίμανδρος κύκλον εἶναι ὀκτωκαιεικοσιπλασίονα τῆς γῆς, ἁρματείου τρο-*

Analysiren wir diese Anschauung in ihre Elemente. 1) Zuerst erkennen wir das Gestirn als eine hervorschiessende Flamme (*φλόγας*). 2) Dieser leuchtende blitz-

---

χοῦ τὴν ἀψῖδα παραπλήσιον ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός. ἧς κατά τι μέρος ἐκφαινούσης διὰ στομίου τὸ πῦρ ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον. Wyttenbach construirt unbekümmert um die contradictio in adjecto so, dass er die Sonne erstens zum ganzen *κύκλος* macht und dann wieder zu dem Feuer, welches per fistulae foramen an einem Punkte des *κύκλος* hervorglänzt. Nach meiner oben entwickelten Ansicht haben wir in diesem und den folgenden Berichten über Anaximander immer zwei Stücke zu unterscheiden. In dem ersten wird die genetische Erklärung des Phänomens gegeben; in dem zweiten aber angezeigt, dass der letzte Erfolg des ganzen verwickelten Vorgangs, nämlich die hervorgeblasene Flamme das sei, was wir als Sonne, Mond oder Sterne wahrnehmen. Die Parallelstellen sind: Hippol. philos. I. 6. *τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός, ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος, ἐκπνοὰς δ' ὑπάρξαι τόπους τινὰς ἀερώδεις, καθ' οὓς φαίνεται τὰ ἄστρα.* — Plutarch. de plac. phil. II. 25. *Περὶ οὐσίας σελήνης. Ἀναξίμανδρος κύκλον εἶναι ἐννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς, ὥσπερ τοῦ ἡλίου πλήρη πυρός· ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ· ὅμοιον γὰρ εἶναι ἁρματείῳ τροχῷ κοίλην ἔχοντι τὴν ἀψῖδα καὶ πλήρη πυρός, ἔχοντι μίαν ἐκπνοήν.* Stob. Ecl. I. 510. *Περὶ οὐσίας ἄστρων κ. τ. λ. Ἀναξίμανδρος πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα, κατά τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλόγας.* Und ebendas. I. 524. *Περὶ οὐσίας ἡλίου. Ἀναξίμανδρος κύκλον εἶναι ὀκτὼ καὶ εἰκοσαπλασίονα τῆς γῆς, ἀρτίῳ* (Augustanus u. Vaticanus *ἁρματίῳ*) *τροχῷ παραπλήσιον, ἔχοντα κοίλην περιφέρειαν, πλήρη πυρὸς, κατὰ μέρος ἐκφαίνουσαν διὰ στομίου τὸ πῦρ, ὥσπερ διὰ πρηστῆρος.* Statt des Wortes *ἀψῖδα* überliefert Stobaeus also gleich die Erklärung *περιφέρειαν*, indem er vom Bilde auf die geometrische Bedeutung überspringt. Bei den letzten Worten vermissen wir *αὐλοῦ*; wenn dieses wirklich fehlen konnte, so wird noch ersichtlicher, dass *ὥσπερ διὰ πρηστῆρος* keine parallele Illustrirung für *διὰ στομίου* abgeben kann, da weder Blitz noch Sturmwind als metaphorische Bezeichnung für ein Loch brauchbar ist. Soll *διὰ* aber, wie ich vermuthe, die wirkende Ursache angeben, so verschwindet die Schwierigkeit. Nehmen wir

artige Strahl schiesst aus einer Röhre hervor, die aus verfilzter Luft (*πιλήματα ἀέρος*) besteht und einem Wagenrade ähnlich ist. 3) Die Oeffnung befindet sich in den

---

nun zur Vergleichung noch hinzu die von Plutarch überlieferten Worte (Plutarch. de plac. ph. II. *κ'*.) *ἧς κατά τι μέρος ἐκφαίνειν διὰ στομίου τὸ πῦρ, ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον*: so haben die Philologen viele Conjecturen versucht, um das Wort *πρηστῆρος* zu beseitigen, weil bei der Flöte nicht gut ein Stück durch *πρηστήρ* bezeichnet werden kann. Man hat *διὰ τρήματος αὐλοῦ* schreiben wollen, oder *πρηστῆρας δι' αὐλοῦ* oder wie Roeper *τρητοῦ*. In der oben gegebenen Uebersetzung habe ich desshalb, so gut es ging, einen brauchbaren Begriff gewonnen, indem ich *διὰ* nicht auf einen Ort bezog, sondern auf die wirkende Ursache. Der Genetiv *αὐλοῦ* ist für eine poëtische Diction statthaft. Ob sich Anaximander den Wirbelwind durch die Umschwingung des Rades erklärte, was an sich sehr wahrscheinlich wäre (vergl. unten § 3 die ewige Bewegung), lasse ich hier dahin gestellt. Jedenfalls ist *αὐλός* Röhre, Flöte ein passendes Bild für den hohlen Radkranz und die ganze Vorstellung, dass ein Sturmwind von Westen nach Osten bei dem Umschwung der grossen Welt-Töpferscheibe entstehe, die feine Luft zusammenwirble und feurig aus den Oeffnungen herausfahre, hat sowohl Anschaulichkeit, als den dem Anaximander eigenen grossartigen Charakter. Ich will noch eine Erklärung anführen, die ich persönlicher Mittheilung verdanke. Man könnte nämlich unter *αὐλός* die Röhre innerhalb des Wirbelwindes verstehen und *διὰ* local fassen, so dass der Sinn sehr einfach und der ganzen Anschauung entsprechend wäre: „wie durch die Höhlung innerhalb des Wirbelwindes". Dadurch würde auch der Vergleich (*ὥσπερ*) nicht wegfallen; denn obgleich in jedem Wirbelwind, Strudel, Wasserhose, Windhose ein solcher von der Bewegung nicht mit ergriffener Raum vorhanden ist, der als *αὐλὸς* wohl bezeichnet werden kann und daher den Ort für die *ἐκπνοή* hergeben würde: so müsste die Zurückführung der Himmelserscheinung auf die geringeren Verhältnisse hier unten doch immer als eine Vergleichung angesehen werden. Allein die ganze Anschauung würde doch etwas verlieren, da bei dem Vergleich mit der Flöte (*αὐλός*, wofür Achilles Tatius *σάλπιγξ* hat) nicht bloss der erforderliche hohle Raum geboten wird, son-

Felgen (ἁψῖδα) des Radkranzes, also in der Peripherie des Rades, und diesen bei einem gewöhnlichen Rade massiven Theil soll man sich desshalb hohl und mit Feuer gefüllt denken (κοίλην καὶ πλήρη πυρός). 4) Solche Oeffnungen befinden sich an einigen bestimmten dichteren Stellen in der Luft, wo die Gestirne denn auch gesehen werden (τόπους τινὰς ἀερώδεις)*). 5) Herausgetrieben wird die Flamme wie durch einen aus einem Blasinstrumente herausfahrenden Wirbelwind (ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ).

Zeller nimmt an, dass „das Feuer aus den Naben der radförmigen Hülsen ausströme" **). Allein so annehmbar diese Vorstellung an sich ist, so bedeutet doch ἁψίς immer das Gefüge, also die ineinander gefügten Felgen des Radkranzes und nicht die aus einem Stücke gearbeitete Nabe. Ausserdem ist die Nabe immer mit einer Höhlung versehen, in welcher sich eben die Axe des Wagens bewegt, und es hätte daher nicht der Mahnung Anaximanders bedurft, dass man sich die Nabe mit einer solchen Höhlung versehen vorstellen sollte. Wenn er „mit einem hohl zu denkenden Radkranze" κοίλην ἔχοντι τὴν ἁψῖδα) sagt, so verlangt er offenbar zu dem Bilde des Rades noch eine Ergänzung der Vorstellung, die allerdings nothwendig war, wenn man sich die Felgen hohl denken sollte.

Diese geringe Veränderung an der Uebersetzung der uns überlieferten Stellen hat aber ziemlich weitreichende

---

dern ausserdem noch die Vorstellung des Herausblasens (ἐκπνεῖν), welche den Bewegungsgrund enthält und die φλόγας besser erklärt.

*) Roeper Philolog. VII. p. 608 will τόπους hinter καθ' οὓς setzen und statt ἀερώδεις lesen: πυρώδεις. Ein hinreichender Grund für diese Emendationen ist aber nicht angegeben; denn die Ueberlieferung ist verständlich.

**) Phil. d. Gr. I. 3. Aufl. S. 195.

Folgen für die ganze Anschauung. Denn wenn nach der bisher herrschenden Auffassung die das Feuer einschliessenden Hülsen einem ganzen Rade ähnlich sein sollen, so musste das Feuer natürlich aus der Mitte d. h. aus der Nabe desselben ausströmen und wahrscheinlich war dies die zwingende Logik, welche Zeller zu seiner Uebersetzung bestimmte. Denn wenn das Feuer aus einer Stelle der Felgen, also der Peripherie ausgeströmt wäre, so müssten uns ja die Sterne wie die Sonne und der Mond als in kleinen Kreisen rotirend wie die Räder eines Feuerwerkes erscheinen, während sie für den gewöhnlichen Augenschein weder eine Bewegung zeigen, noch auch ihre Stellung zu einander verändern.

Wir werden daher weiter getrieben zur Veränderung der ganzen Vorstellung; denn wenn sich die Gestirne in der Peripherie des Rades befinden, so muss die Nabe des Rades die Mitte der Welt sein. Das sich drehende Rad ist also die ganze Luftsphäre, welche um die Erde rotiert; an dem äussersten Umfang dieser Luftsphäre wirbelt sich die Luft zusammen, so dass sie dort mit den hohl zu denkenden Felgen des Radkranzes verglichen werden kann. An einzelnen Stellen dieser Radkreise lassen die dicht verfilzten Luftwirbel die in ihnen befindliche feinste warme Ausscheidung der Welt als Flammen herausfahren und diese werden als die um die Erde kreisenden Gestirne gesehen. So ist die ganze Auffassung freilich sehr verändert, der Deutung der überlieferten Worte aber kein Zwang angethan, sondern Anaximander erscheint uns auch hier wieder als der kühne Forscher, der mit den ihm zu Gebote stehenden Kenntnissen eine recht plausible Erklärung der Phänomene des Himmels zu Stande brachte.

Wenn man sich diese Anschauung recht deutlich macht, so erscheint es unbegreiflich, wie Anaximander von Röth so missverstanden werden konnte, als lehre er ein festes

Himmelsgewölbe, aus dessen Löchern das jenseitige Feuer herausscheine. Die feste Himmelsschale ist ihm vielmehr ganz unbekannt, und das Feuer war bloss einmal eine grosse schalenförmig zusammenhängende Masse, wurde aber durch irgend eine Ursache, die uns direkt nicht angegeben ist, zerrissen und findet sich seitdem nur in vielen einzelnen Feuerrädern, gleich den Saturnringen, welche von einem Filzmantel von dichter Luft eingeschlossen, an einer offenen Stelle als Gestirne hervorstrahlen, wie der Blitz aus der Wolke.

Prüfung der Zeller'schen Argumente.

Ehe wir das Problem für erledigt erklären dürfen, haben wir aber noch die wichtigen Bedenken Zeller's zu prüfen, die ihn zu einer so sehr verschiedenen Auffassung getrieben. Ich unterscheide zwei hauptsächliche Argumente. Das erste ist aus der Berechnung des *κύκλος* der Sonne hergenommen; das zweite beruht auf einer Stelle bei Achilles Tatius.

Was nun die erste Schwierigkeit betrifft, so macht Zeller treffend a. a. O. S. 196 darauf aufmerksam, dass nach Plutarch der Kreis, auf welchem die Sonne steht, 28 mal so gross sein soll, als der Durchmesser der Sonnenscheibe, was „dem Augenschein zu auffallend widerstreitet, als dass wir dem Anaximander eine solche Vorstellung zutrauen könnten“. Folglich will Zeller den Luftwirbel, welcher die Sonnenscheibe einschliesst, als das Rad auffassen, welches 28 mal so gross sei, als die Sonnenscheibe selbst. Allein hiergegen ist 1) zu erinnern, dass Anaximander nicht von dem Durchmesser der Sonne spricht, sondern schlechtweg sagt: „28 mal grösser als die Erde“. Es empfiehlt sich also mehr, nur die Peripherie in Rechnung zu ziehen, da die Messung doch wohl auf einem Abrollen beruhte und man bekommt dann

ein 3 mal grösseres Mass. 2) Sodann heisst die Parallelstelle bei Hippolytus: „27 mal so gross als der Mond“ oder als der Kreis des Mondes. Die Bestimmung ist also jedenfalls so unsicher überliefert, dass man schwerlich darauf irgend welche sichere Schlüsse bauen kann. Darum könnte man ebenso gut, ohne dem Augenschein zu auffallend zu widersprechen, die Berechnung für die Kreise der scheinbaren Sonnen- und Mond-Bahn machen, wonach, da der tägliche Mondbahnkreis 19 mal so gross sein soll als die Erde, 19 mal 27, also 513 als das von Anaximander bestimmte Verhältniss des täglichen Sonnenbahnkreises zu dem Erdumfange resp. zu dem Sonnenumfange angenommen werden dürfte. Anaximander hätte demgemäss die Sonnenscheibe ungefähr um die Hälfte zu klein angesetzt, da wir ihren Durchmesser auf circa $\frac{1}{2}$ Grad (im Mittel 32 M. $3\frac{1}{2}$ Sec.) berechnen und also das Verhältniss ihrer Peripherie zum ganzen Kreise durch 260 ausdrücken würden. Wegen der Unsicherheit der Ueberlieferung habe ich deshalb auf diese Zahlenangaben keine Rücksicht genommen, weil die Anschauung auch ohne solche Conjecturen genügende Sicherheit gewinnen kann. Die Stellen lauten: Plut. pl. phil. II. *κα´ Περὶ μεγέθους ἡλίου. Ἀναξίμανδρος τὸν μὲν ἥλιον ἴσον τῇ γῇ εἶναι, τὸν δὲ κύκλον ἀφ᾽ οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει καὶ ἐφ᾽ οὗ φέρεται, ἑπτακαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς.* Betrachtet man die einzelnen Ausdrücke, so wäre *κύκλος* im Zeller'schen Sinne genommen für den die Sonne einschliessenden Wirbel eine ungewöhnliche Bezeichnung, ebenso würde man statt *ἀφ᾽ οὗ* erwarten *ἐξ οὗ* (wie sonst bei allen Bruchstücken *ἐκπνοή, ἐκφαινούσης, ἐκπέμπειν, ἐκφαίνειν, ἐκπνέοντα*) und endlich statt *ἐφ᾽ οὗ* doch wohl eher *ἐν ᾧ*, da die Sonne ja nicht oben auf dem Wirbel steht, sondern darin eingeschlossen ist. Versteht man aber unter *κύκλος* den Kreis des Sonnenlaufs am Himmel, so passen alle diese Aus-

drücke im eigentlichsten Sinne. Stobaeus hat in der Parallelstelle I. cap. 24. 524 allerdings *ὑφ' οὗ* statt *ἐφ' οὗ*, aber dafür auch *περιφέρεται* statt *φέρεται*. Die Umdrehung der Sonne um die Weltaxe kann aber nicht gut dem Luftfilz zugeschrieben werden, welcher die Sonne einschliesst: so dass also auch diese Variante an der Auffassung nichts ändert. Die Stelle bei Hippolytus I. 6 lautet: *Εἶναι δὲ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου ἑπτακαιεικοσιπλασίονα τῆς σελήνης καὶ ἀνωτάτω μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, κατωτάτω δὲ τοὺς τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων κύκλους.* Roeper hat mit Recht *τὸν ἡλίου* lesen wollen. Man sieht, dass es sich hier um Messung von Abständen handelt, wobei doch wohl nur von den wirklich in die Augen fallenden Erscheinungen Notiz genommen werden kann, und schon aus diesem Grunde möchte ich es für sehr unwahrscheinlich halten, dass es Anaximander mit der ganzen Berechnung auf den gar nicht wahrnehmbaren, rein hypothetischen Luftmantel der Sonne abgesehen hätte. 3) Drittens möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass Plutarch de pl. ph. II. *κϑ' περὶ ἐκλείψεως σελήνης* sagt: *τοῦ στομίου τοῦ περὶ τὸν τροχὸν ἐπιφραττομένου.* Die Bezeichnung des Ortes, wo die Oeffnung sich befinden soll, durch *περὶ τὸν τροχὸν* wäre aber doch wohl mehr als auffallend, wenn genau die Mitte des Rades gemeint wäre. Dagegen würde die Bezeichnung sehr natürlich sein, wenn unbestimmt eine Stelle am Radkranze gemeint wäre, da *τροχὸς* nicht bloss das ganze Rad, sondern auch den Kreis oder Reif bedeutet, wie denn ja auch der Reif, welchen die Kinder beim Spiele treiben und welcher gar keine Nabe und Speichen hat, *τροχὸς* genannt wird.

Was nun zweitens die Stelle bei Achilles Tatius betrifft, auf welche sich Zeller beruft, so würde ich geneigt sein, ihr allen Werth abzusprechen, obwohl sie scheinbar die grösste Aufklärung bietet. Die Stelle lautet vollstän-

dig: „*περὶ ἡλίου*“ (Achillis Tatii Isag. in phaenom. Arat. 19. ed. Petav. de doctr. temp. tom. III.) „*τινὲς δὲ, ὧν ἐστι καὶ Ἀναξίμανδρος, φασί πέμπειν αὐτὸν τὸ φῶς σχῆμα ἔχοντα τροχοῦ. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ τροχῷ κοίλη ἐστὶν ἡ πλήμνη· ἔχει δὲ ἀπ᾽ αὐτῆς ἀνατεταμένας τὰς κνημίδας πρὸς τὴν ἔξωθεν τῆς ἀψῖδος περιφοράν· οὕτω καὶ αὐτὸν ἀπὸ κοίλου τὸ φῶς ἐκπέμποντα, τὴν ἀνάτασιν τῶν ἀκτίνων ποιεῖσθαι καὶ ἔξωθεν αὐτὰς κύκλῳ φωτίζειν. τινὲς δὲ ὡς ἀπὸ σάλπιγγος ἐκ κοίλου τόπου καὶ στενοῦ ἐκπέμπειν αὐτὸν τὸ φῶς ὥσπερ πρηστῆρας.*“ Der Verfasser theilt hier die Ansichten in zwei Gruppen; zu der ersten rechnet er auch den Anaximander. Wer nun noch ausser Anaximander so gelehrt habe, hat er leider versäumt zu berichten: es ist seine bequeme Manier so, fast überall nur zu sagen: *ζητοῦσί τινες, τινὲς βούλονται* u. s. w., wodurch er zu keiner exacten Darstellung genöthigt wird; denn da schwerlich diese *τινὲς* sich alle gleich ausdrücken, so darf der Bericht von jedem der *τινὲς* etwas mit aufnehmen, was als Ganzes auf keinen einzelnen mehr passt. In diesem Falle befinden wir uns offenbar auch in Betreff Anaximander's. Da er denselben mit einer ganzen Gruppe zusammenfasst (*ὧν ἐστι καὶ Ἀναξίμανδρος*), haben wir das Recht verloren, den nun folgenden Bericht allein oder auch gänzlich auf Anaximander zu beziehen, und folglich kann daraus nichts mit Sicherheit abgeleitet werden. Gehen wir aber doch auf den Bericht ein, so ist eine indirecte und eine directe Rede zu unterscheiden. Die directe Rede (*ὥσπερ γὰρ κ. τ. λ. — ἀψῖδος περιφοράν*) ist offenbar die erläuternde Beigabe von Achilles Tatius und hat die Tendenz, die Schwierigkeit, dass das Feuer aus der *ἀψὶς* komme, zu überwinden. In der indirecten Rede ist aber von der Nabe und den Speichen kein Wort enthalten; sondern nur, dass das Feuer aus einer Höhlung komme und nach aussen kreisförmig hervorstrahle. Selbst

wenn man also auf diesen Bericht des Achilles Tatius mehr Werth legen wollte: so könnte er doch nicht das leisten, was man von ihm verlangt. Dazu nehme man dann noch die hülflose Phantasie des Mannes, der sein Höchstes leistete, indem er bloss aus dem Worte Rad die Theilvorstellungen Nabe, Speiche und Felgen hervorzieht, ohne mit einer Sylbe zu verrathen, was diese Theile nun bei der Sonne bedeuten sollen; denn wenn das Licht diese sonderbaren Wege einschlagen muss, so wird es doch durch einen festen Körper dazu genöthigt werden. Während nun der wirkliche Anaximander uns die ganze Erscheinnng aus mechanischen Vorgängen höchst anschaulich erklärt, weiss Achilles Tatius nichts von den Luftwirbeln, sondern spielt bloss mit der ärmlichen Vorstellung von dem Wagenrade. Offenbar wurde seine Phantasie von dem hohlen Radkranze und der Höhlung in Bewegung gesetzt, aus welchem das Feuer kommen und dabei doch kreisförmig erscheinen sollte. Die Ergänzung liess sich nun sehr einfach machen, wenn man bloss die Speichen zur Verbindung hineinschob. In seiner übrigen Darstellung hat aber Achilles Tatius, durch bestimmtere Ueberlieferung gezwungen, die richtige Vorstellung von dem Himmelsrade, z. B. wenn er die Lehre des Atreus von der entgegengesetzten Bewegung der Planeten und der Sonne beschreibt. Da ist ihm der Himmel das Rad (*ἔστω γὰρ τροχὸς ὁ οὐρανός*) und zwar natürlich nur der Radkranz, und die Sonne die Ameise, die auf dem Rade, welches sich von Osten nach Westen dreht, umgekehrt von Westen nach Osten kriecht.

Wenden wir uns nun zur zweiten Gruppe (*τινὲς δέ*). Obgleich man vermuthen sollte, dass wir hier eine andere Lehre zu hören bekommen würden, mit der Anaximander nichts zu schaffen hätte: so merken wir doch sofort, dass Achilles Tatius bloss die andere Hälfte der Anaximander-

schen Vorstellung, die er mit der ersten nicht gut zusammenbringen konnte, als eine neue selbständige Doctrin danebenstellt. Denn wer erkennt nicht den Anaximander-schen Wirbelwind (*πρηστῆρας*), der durch den hohlen engen Raum, wie aus dem Blasrohr (*αὐλὸς*, hier *σάλπιγξ*), herausfährt. Da Achilles Tatius aber einmal sich die Nabe und die Speichen zu der Anaximander'schen *ἁψίς* hinzugedichtet hatte, so liess sich natürlich damit die Vorstellung von dem Blasinstrumente nicht vereinigen und es war daher am Bequemsten, zwei Gruppen von Lehrmeinungen daraus zu machen.

Nach dieser Untersuchung komme ich zu der Ueberzeugung, man müsse den Achilles Tatius entweder als unbrauchbar gänzlich bei Seite lassen, oder ihn in der obigen Weise so analysiren, dass er, obgleich er nicht den Wortlaut Anaximander'scher Stellen überliefert, doch unsre anderswoher gewonnene Anschauung bestätigen kann; denn die mit *τινὲς δὲ ὡς ἀπὸ σάλπιγγος ἐκ κοίλου τόπου καὶ στενοῦ ἐκπέμπειν αὐτὸν τὸ φῶς ὥσπερ πρηστῆρας* angeführte Theorie ist offenbar auch nur eine Ausmalung der vielleicht ächt überlieferten Worte „*ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ*". Achilles hat bei *πρηστῆρας* wahrscheinlich an Blitze gedacht und insofern (obgleich er angeblich nichts Anaximander'sches vorträgt) das Richtige gesehen, dass die Erzeugung der Gestirnflammen nach der Analogie des Blitzes von Anaximander erklärt wurde (vergl. S. 10). Nichtsdestoweniger möchte ich *πρηστῆρος* an der Plutarchischen Stelle, wie oben ausgeführt, eher auf den Wirbelwind deuten, der ja aus den feinsten feurigen Ausscheidungen der Luft besteht und daher die Feuerflamme genügend erklärt.

§ 3.
Die ewige Bewegung.

Sehr interessant ist die uns mehrfach überlieferte Nachricht, dass Anaximander eine ewige Bewegung gelehrt habe. Wenn nun auch diese Lehre keinem der alten Berichterstatter und auch keinem der neuern Historiker (mit Ausnahme Ueberweg's) entgangen ist, so hat doch merkwürdiger Weise kein einziger daraus für die Auffassung Anaximander's Vortheil gezogen. Gleichwohl muss doch eine Bestimmung des Princips auch eine principielle Bedeutung beanspruchen, so dass alles Spätere ohne dieses Princip nicht wird recht verstanden werden können. Wenn ich daher jetzt die ewige Bewegung Anaximander's genauer untersuche, so rühre ich in der That ein bisher unbeachtetes Problem an und nur aus dieser bisherigen Vernachlässigung erklärt sich's, dass Ueberweg in seiner fleissigen Compilation völlig mit Stillschweigen über diesen Punkt hinweggegangen ist.

Wo Schleiermacher diese Lehre erwähnt, muss sie ihm so unwichtig vorgekommen sein, dass er auch nicht einmal die Frage aufwirft, ob eine räumliche oder eine qualitative Bewegung damit gemeint sei. Er scheint darunter nur so im Allgemeinen alle Veränderungen in der Welt überhaupt zu verstehen und während er mit der peinlichsten Sorgfalt alle möglichen Auffassungen des *ἄπειρον* in Erwägung zieht, befriedigt er sich in der Deutung der ewigen Bewegung mit dem ersten besten Einfall, ohne ein Problem daraus zu machen. Ich will die Stelle anführen, wo er am Deutlichsten und Ausführlichsten seine Auffassung an den Tag legt. (Vergl. Schleiermacher's Werke, zur Phil. II. S. 192.) „Weil nun das Princip selbst nie erscheinen kann, muss es in ewiger Bewegung sein, um die Gegensätze auszuscheiden, und

so die Welt und in ihr dann den untergeordneten Kreislauf des Entstehens und Vergehens hervortreten zu lassen." Es ist merkwürdig, dass sich Schleiermacher mit einer so völlig unbestimmten Vorstellung von der ewigen Bewegung beruhigte. Ja seine Vorstellung ist eigentlich schlimmer als bloss unbestimmt; denn die Ausscheidung der Gegensätze ist ein Vorgang, der nicht wohl als eine Bewegung im Raume aufgefasst werden darf, sondern in Schleiermacher's Sinne doch wohl nur ein qualitativer Process sein kann, in dem das Gleichgültige sich differenzirt. Dadurch wird also Anaximander's ewige Bewegung von der eigentlichen Bedeutung ohne Weiteres in die figürliche übersetzt und muss sich als Aristotelischer Weg zur Entelechie oder als die moderne dialektische Unruhe benehmen. Allein mit solchem ὕστερον πρότερον verfehlen wir doch gewiss die einfache Sinnesart des ältesten Ionischen Philosophen, der mit Winden und Wirbeln und mit dem Drucke der körperlichen Gewalten und den entstandenen Zerreissungen zu erklären liebte. Wir müssen, wenn Anaximander von Bewegung spricht, sicherlich an die räumliche Bewegung denken und dann nicht die zufälligen einzelnen Bewegungen ins Auge fassen, sondern die einzige, welche dem ganzen Alterthum für ewig und principiell gegolten hat und sich als unveränderlich auch der einfachen Sinnesart jedes beobachtenden Menschen darbietet.

Vergleichen wir nun, was Zeller in seiner Geschichte der Philosophie der Griechen bietet. Es war nicht anders zu erwarten, als dass dieser nicht bloss das Princip der ewigen Bewegung erwähnen, sondern auch richtig deuten würde. Er sagt S. 193. „Mit dem Stoffe dachte Anaximander sich ferner von Anfang an die bewegende Kraft verknüpft oder wie dies bei Aristoteles a. a. O. ausgedrückt wird, er sagte von dem Unendlichen nicht bloss, dass

es alles umfasse, sondern auch, dass es alles lenke. Er dachte sich mithin den Urstoff in der Weise des alten Hylozoismus als bewegt durch sich selbst, als lebendig, und in Folge dieser Bewegung liess er die Dinge aus ihm entstehen." Diese treffenden Bemerkungen unterstützt er noch durch eine weitere Erklärung (vrgl. ebends. Anm. 4) des Wortes „lenken". „An die Bewegung des Himmelsgebäudes werden wir nämlich bei dem *κυβερνᾶν*„ welches ja ursprünglich die Leitung der Schiffsbewegung durch das Steuer bezeichnet, zunächst zu denken haben." Man sollte nun erwarten, dass Zeller aus diesen klaren und zutreffenden Begriffen die Kosmogonie Anaximander's erläutert habe; allein sonderbarer Weise lässt er diese Einsicht wie eine Insel ganz für sich abseits liegen und berücksichtigt sie so wenig, dass in seiner übrigen Darstellung sich sogar völlig entgegengesetzte Gesichtspunkte geltend machen. So z. B. sagt er, wo er den Anaximander als Dynamiker hinstellen will, S. 186 „Andererseits hängt die Annahme unveränderlicher Urstoffe nicht allein bei Anaxagoras mit der Annahme eines weltbildenden Verstandes zusammen, sondern auch die analogen Vorstellungen des Empedokles und der Atomiker waren durch ihre Bestimmungen über die wirkenden Ursachen bedingt, und keiner von diesen Philosophen hätte sich die Urstoffe qualitativ unveränderlich denken können, wenn sie nicht — Anaxagoras am Nus, Empedokles am Hass und der Liebe, die Atomiker am Leeren — ein eigenes bewegendes Princip gehabt hätten. Bei Anaximander aber weiss niemand von einer ähnlichen Bestimmung und ebensowenig lässt sich aus dem bekannten kleinen Bruchstücke seiner Schrift die Vorstellung ableiten, dass er die bewegende Kraft in die Einzeldinge verlege, und sie durch eigenen Trieb aus der ursprünglichen Mischung heraustreten lasse, sondern das

Unendliche selbst ist es, das alles bewegt. Es fehlt daher hier an allen Bedingungen einer mechanischen Physik." Wenn Zeller die obige Erklärung, dass die Lenkung (*κυβερνᾶν*) aller Dinge zunächst die Bewegung des Himmelsgebäudes bedeute, festgehalten hätte, so würde er die Bedingungen einer mechanischen Physik schwerlich vermissen, da die modernen Physiker keine andere Bedingungen verlangen. Wie er aber hier die ewige Bewegung in Schleiermacher'scher Weise ohne Weiteres als qualitativen Process auffasst, so erinnert er sich bei den einzelnen physischen Phänomenen so wenig der principiellen Erklärung, dass er sogar S. 196 sagt: „Die Bewegung der Himmelskörper leitete Anaximander von den Luftströmungen her, welche die Drehung der Gestirnsphären herbeiführen." Ich führe diese Widersprüche nur an, um zu zeigen, dass auch dieser ausgezeichnete Gelehrte der ewigen Bewegung Anaximander's seine Aufmerksamkeit noch nicht zugewandt hat, und damit man meine Hypothese mit Nachsicht aufnehme, wenn ich jetzt zuerst das Problem herausstelle und die Durchführung dieses wichtigsten naturphilosophischen Princips zu versuchen wage.

Was mag das für eine Bewegung sein, die Anaximander eine ewige nennt und von der er sagt, sie sei älter als das Wasser und durch sie werde alles erzeugt und gehe alles zu Grunde im unendlichen Kreislauf? Unmöglich darf man an eine Bewegung denken, die wie die Winde jünger sind als das Wasser. Ebenso unstatthaft wäre es, darunter die vielen andern bedingten Bewegungen zu verstehen, die selbst immer eine frühere Bewegung zur Voraussetzung haben und desshalb niemals den Rang eines Princips beanspruchen dürfen. Irgend eine Bewegung aber darf man sich auch nicht zurecht phantasiren. Es scheint mir daher am Natürlichsten, die der

einfachen Beobachtung sich darbietende ewige Drehung des Himmels als die von Anaximander gemeinte zu betrachten. Von dieser Annahme aus lässt sich nun Anaximander's Theorie in grossem Einklang verstehen und ich will versuchen, zuerst die ganze Anschauung zu reconstruiren, ohne die einzelnen Belegstellen zu analysiren, und dann erst auf diejenigen Berichte hinweisen, welche indirect diese Hypothese unterstützen.

Ursprünglich ist das Unbegränzte, der Weltstoff vor aller Scheidung seiner Elemente. Diese grosse Kugel *) ist in Bewegung um ihre eigene Axe, wie ein Rad. Durch diese Drehung erfolgt eine Ausscheidung der verschiedenen Elemente der Welt, indem sich die dünnsten feurigen Theile in der obersten Peripherie wie eine Rinde ablagern und unter diese die Luft. Auch das Wasser steigt theils nach oben, theils bildet es den runden Umkreis der Erde und lässt diese als Bodensatz zurück.

Durch dieselbe Drehung bilden sich an der Peripherie der Luft grosse Stürme, welche den feurigen Kugelmantel der Welt in lauter einzelne Ringe zerreissen und die feurige Masse wie ein hohler Radkranz umschliessen, aus welchem dieselben Wirbelwinde das Feuer durch einige Oeffnungen in gewaltigen Flammen von der Grösse der Erde heraussprühen lassen.

Durch den Einfluss der von oben ausgehenden Wärme wird das Wasser der Erde immer mehr ausgetrocknet und so lässt es sich weiter vorstellen, dass auch das Meer allmählig verschwinden und auf diese Weise schon das Leben auf der Erde gestört wird, wie auch vielleicht

---

*) Dass die Welt eine Kugel bildete nach Anaximander's Lehre, folgt schon einfach aus seiner Theorie von dem Ruhen der Erde wegen gleichen Abstandes von allen Punkten der Himmelsperipherie, vergl. unten § 6.

die Erde selbst unter diesen Einflüssen sich verflüchtigen kann. So wäre denn das ursprüngliche Unbegränzte (*ἄπειρον*) wieder hergestellt, da die ausgeschiedenen Elemente sich wieder in eine unbestimmte Mischung vereinigt haben. Und es kann nun durch die ewige Bewegung eine zweite Weltbildung eintreten, die dann demselben Endschicksale unterliegen muss und so ins Unendliche im Kreislauf.

Die Rolle der ewigen Bewegung in dem Weltdrama Anaximander's, in welchem alle Dinge schliesslich zu Busse und Untergang für ihre Sünde gebracht werden, wäre hiermit angezeigt. Ich halte es daher für unzulänglich, die Drehung der Gestirnsphären aus Luftströmungen zu erklären, weil diese Winde jüngeren Geschlechtes sind. Die Winde mit allen den Verdunstungsprocessen, welche die alte Philosophie so beschäftigen, dienen bei Anaximander bloss für die Modificationen in der allgemeinen Bewegung, um Ab- und Zunehmen des Mondes und die Verfinsterungen überhaupt und die Jahreszeiten zu erklären. Ich sehe aber keine Stelle, die uns zwingen könnte, mit den Winden die Weltbildung anzufangen.

Der Einklang, der auf diese Weise zwischen den verschiedenen Aeusserungen Anaximander's hergestellt wird und der grosse Stil, in dem alle seine Gedanken concipirt sind, scheinen mir ein Zeugniss für die Richtigkeit dieser Erklärung der ewigen Bewegung zu sein.

Ich will nun einige Berichte der alten Compilatoren anführen, die wenigstens indirect zur Unterstützung der eben vorgetragenen Hypothese brauchbar sind. Was zunächst die allgemeine und gänzliche Weltzerstörung betrifft, so sollte man allerdings aus der oben S. 9 citirten Stelle: *Ἀναξίμανδρος τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀΐδιον κίνησιν καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι* vermuthen, dass Ent-

stehen und Vergehen sich nur auf die Theile (*τὰ μὲν — τὰ δέ*) der Welt bezöge; allein Zeller hat schon mit Recht die entgegengesetzte Lehre ausgeführt, dass die ganze Welt von diesem periodischen Werden betroffen wird (vergl. Ph. d. Gr. I. 3. Aufl. S. 201). Ich schliesse mich ihm darin vollkommen an und erinnere noch an die Stelle bei Eusebius praep. evang. I. 8. 2, wo dieser das *ἄπειρον* als Ursach angiebt für die Entstehung und den Untergang des Alls (*τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς*), wie auch die Worte über die unendlich vielen Welten *ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν* schon den in sich zurückkehrenden Weltprocess bedeuten. Ueber allen Zweifel deutlich ist aber der Bericht von Hippol. ref. haer. Duncker p. 16, wo es heisst, dass die unbegränzte Natur (d. h. das *ἄπειρον*) ewig und ohne Alter sei und alle Welten umfasse (*ταύτην δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους*). Die nacheinander auftretenden Welten, für die es eine abgemessene Zeit des Entstehens, Daseins und Vergehens giebt (*λέγει δὲ χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ φθορᾶς*), werden also insgesammt von dem unvergänglichen Urstoffe umfasst, dessen zeitweilige Existenzform sie darstellen.

Zuletzt möchte ich daran erinnern, dass Anaximander schon aus dem Grunde eine allgemeine Weltzerstörung lehren muss, weil er einen Anfang der jetzt bestehenden Welt deutlich angegeben hat. Denn nach ihm gab es eine Zeit, wo noch keine Sonne und kein Mond und keine Sterne vorhanden waren, sondern nur eine grosse zusammenhängende Feuermasse wie eine Rinde um unsre Welt lag; nach ihm gab es eine Zeit, wo noch keine Erde vorhanden und das Meer noch nicht salzig war; denn die Erde erschien erst durch die theilweise Verdampfung der einstmaligen Wasserkugel im Mittelpunkte

der Welt, wodurch auch das Meer als Rest des grossen Wassers seine veränderte Beschaffenheit empfing (vergl. die Stellen unten § 7 über die Gestalt der Erde). Wenn Anaximander also deutlich einen Anfang der jetzigen Welt gezeigt hat, so ist einleuchtend, dass der Fortschritt der Bewegung einen Untergang bringen musste, wie die gegenwärtige Form schon der Untergang der früheren Form ist.

Für alle diese Formen aber ist die hinreichende Stoffursache das Unbegränzte (*ἄπειρον*). Allein die Bewegungsursache und mithin das Wichtigste der ganzen Anschauung würde fehlen, wenn Anaximander bloss so ins Blaue hinein dies behauptet und keinen greifbaren Grund angegeben hätte. Denn warum soll doch die Feuerrinde zerreissen? Warum sollen sich so dicht verfilzte Luftwirbel bilden und das obere Feuer einschliessen? Was treibt das Feuer aus seinem Versteck? Was rundet die Welt zur Kugel? Und so könnte man weiter fragen, immer gestützt auf die einzelnen Anaximander'schen Lehrmeinungen, ohne doch eine Antwort zu bekommen: alle diese Fragen aber sind mit einem Schlage beantwortet, wenn wir die ewige Bewegung Anaximanders als Axendrehung der Welt auffassen. Denn damit gewinnen wir ein Prinzip, das hinreicht, aus der innerlich qualitativ gestaltungsfähigen Natur des unbegränzten Stoffes die verschiedenen Gegensätze an verschiedene Stellen des Raumes zu treiben, und wenn das Feuer sich oben gesammelt hat, dasselbe durch die darunter kreisende Luft zerreissen und einschliessen zu lassen, ebenso wie dadurch sich die Drehung der Gestirne und die kreisförmige Gestalt der Erde erklärt. Dass eine solche Annahme aber an sich wahrscheinlich ist, sieht man schon daraus, dass sie der ganzen alten Kosmogonie gemeinsam ist; wie denn ja wohl auch aus diesem Grunde die Pythagoreer die Erde sammt der

Antichthon in kreisende Bewegung setzen; denn was nicht im Mittelpunkte liegt, muss an dem allgemeinen Umschwunge theilnehmen. Und so konnte auch Demokrit lehren, dass die Erde ursprünglich in dem Wirbel mit umhergeschwankt habe und erst allmälig zur Ruhe in der Mitte der Welt gelangt sei.

Diese allgemeinen Betrachtungen mögen genügen, um mich zu vertheidigen, wenn ich diesem zweiten bisher unbeachteten Princip Anaximander's eine so bedeutende Rolle in seinem ganzen Weltdrama anweise. Ich füge nur noch die Worte des Simplicius hinzu, mit denen er das Princip Anaximander's beschreibt: „Von denjenigen, welche ein einziges und in Bewegung begriffenes Princip annehmen, setzte Anaximandros, des Praxiades Sohn, der Milesier, eine von den vier Elementen verschiedene unbegränzte Natur als Princip, deren ewige Bewegung die Ursache sei für die Entstehung der Dinge" *). Da Simplicius an dieser Stelle als die entgegengesetzte Lehre die des Parmenides im Auge hat, der ein Einziges und Unbewegtes **) zum Princip nähme, so sieht man aufs Deutlichste, dass es eine ganz anerkannte Auffassung des Alterthums gewesen sein muss, dass die unbegränzte Natur Anaximander's als in ewiger räumlicher Bewegung begriffen zu denken sei. Dass man darunter aber eine kreisförmige sich vorstellen müsse, zeigt unter anderen auch eine Stelle bei Hippo-

---

*) Simplic. in phys. fol. G. *καὶ τῶν μίαν καὶ κινουμένην λεγόντων Ἀναξίμανδρος ὁ Πραξιάδου Μιλήσιος ἄπειρόν τινα φύσιν, ἄλλην οὖσαν τῶν τεσσάρων στοιχείων, ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγε.*

**) Ibid. *τοὺς φυσικοὺς ἀντιδιέστειλε πρὸς τοὺς ἓν καὶ ἀκίνητον λέγοντας — — Παρμενίδης, πρὸς ὃν ἀντιδιεστάλθαι λέγει τοὺς φυσικοὺς κ. τ. λ.*

lytus, der von der ewigen Bewegung spricht als von einem zweiten Grunde für die Erklärung der Welten: *πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι ἐν ᾗ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς.* Da er die Entstehung des Himmels oder vielmehr der Himmel, welche jedesmal die in ihnen enthaltene Welt einschliessen (*ἐξ ἧς* [*τ. ε. τῆς φύσεως τοῦ ἀπείρου*] *γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον*) in erster Linie auf die ewige Bewegung zurückführt, so liegt es nahe, die kreisende Bewegung des Himmels auch aus einer im Kreise drehenden ewigen Bewegung zu erklären.

Dass man aber unter den unendlich vielen Welten Anaximander's nicht an gleichzeitig nebeneinander existirende denken dürfe, hat Zeller schon gegen Schleiermacher mit den einleuchtendsten Gründen nachgewiesen. Wenn Zeller aber sagt*): „Die unendlich vielen nebeneinander bestehenden Welten sind gewiss nur die Gestirne“, so verbietet sich, glaube ich, diese Annahme schon aus dem Grunde, weil die Gestirne nach Anaximander nicht grösser als unsere Erde sind und daher ebensowenig wie diese mit dem Worte Welt (*κόσμος*) bezeichnet werden könnten. Ich schliesse mich dagegen der zweiten Auffassung Zeller's an, die er als die wahrscheinlichere hinzufügt, dass es sich nur um nacheinander auftretende Welten handeln könne. Denn der Weltentstehung entspricht die Weltzerstörung und wenn das Princip unversehrt bleibt und nicht mit altert, sondern in ewiger Bewegung unsterblich besteht, so ist eine neue Weltbildung nothwendig und nach dem Untergang der neuen Welt eine Wiederholung desselben Ganges ins Unendliche.

---

*) Phil. d. Griech. I. S. 200, 3. Aufl.

§ 4.
Die Finsternisse.

Setzt man nun eine krystallene feste Himmelsschale, durch deren Löcher das jenseitige Feuer scheint, so müssen die Finsternisse erklärt werden, wie bei Röth, durch Verstopfung der Löcher *). Aber womit sollen diese doch verstopft werden? Man kann nicht gut von der Erde Decken holen, um sie in die Himmelslöcher hineinzustopfen.

Dagegen wird Anaximander's Anschauung vollkommen deutlich, wenn wir die frühere Hypothese desselben berücksichtigen. Denn die aus Luft bestehenden Wirbel können sich ja bewegen und drehen. Sobald sie aber eine gewisse Wendung machen, muss uns die aushauchende Flamme unsichtbar werden, da sie nur einen Ausgang hat **). Oder es kann der dicke Filzmantel von Luft auch bei seiner Bewegung diesen Ausgang der Flamme ganz oder zum Theil verschliessen und bei anderer Bewegung wieder öffnen, so dass bald vollständige, bald theilweise Verfinsterung und dann Wiederkehr des Lichtes eintreten muss ***). Diese Erklärung giebt Anaximander in den unter dem Text angeführten Stellen.

§ 5.
Die Sphären.

Die Sphären sind der Sitz, von dem viele Missverständnisse über die Anaximander'sche Theorie auslaufen.

---

*) U. A. Röth Abendl. Phil. II. 1. S. 155.

**) Plutarch. de plac. Phil. II. *κε΄. ἐκλείπειν δὲ* (der Mond) *κατὰ τὰς ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ.*

***) Hippol. ref. Duncker p. 16. cap. 6. l. 51. *διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἐκπνοῶν τὰς ἐκλείψεις γίνεσθαι. τὴν δὲ*

Röth glaubte, Anaximander nähme nicht bloss eine feste undurchsichtige Himmelsschale an, sondern auch mehrere andere krystallartige, durchsichtige, welche von der Erde näher abstehen, und an welchen die Sterne befestigt sein sollen, so dass sie mit der Umdrehung dieser Sphäre zugleich mitgeführt werden.

Aehnlich, aber noch abenteuerlicher ist die Vorstellung, welche sich Gruppe*) von Anaximander zurecht gemacht hat. Er nimmt an, dass der Himmel, „da er ja solider Natur ist", die Erde begränzen und „den Ocean, dessen Masse ja nicht mehr so gross ist, hindern könne, seitwärts abzulaufen". Ebenso glaubt er annehmen zu dürfen, dass bei Anaximander die runde breite Erde, in Form eines Cylinderabschnittes wieder der letzte Boden von Allem sei, zwischen ihr und dem Himmel nur ein schmaler Streif des Okeanos, gleichsam nur, um die Bewegung des Himmels zu erleichtern." „Der Fixsternhimmel sei eine feste Krystallglocke" und könne „unmöglich eine andere Form haben, als die einer Halbkugel". Woher alle diese zuversichtlichen Annahmen stammen, hat Gruppe nicht für nöthig befunden mitzutheilen. Um so nothwendiger ist es, dass wir sie als völlig unbegründet zurückweisen.

Zeller scheint (in der dritten Auflage der Phil. d. Gr. 1869) diese Ansichten Gruppe's und Röth's nicht zu theilen, wie er denn überhaupt durch seine umfassende Gelehrsamkeit und philologische Genauigkeit das Richtige überall zu treffen pflegt; da er aber diesen Hauptirrthum Röth's nicht wie die andern ausdrücklich hervor-

---

σελήνην ποτὲ μὲν πληρουμένην φαίνεσθαι, ποτὲ δὲ μειουμένην κατὰ τὴν τῶν πόρων ἐπίφραξιν ἢ ἄνοιξιν. Die Poren oder Ausgänge sind dasselbe, was er sonst *ἐκπνοάς* nennt.

*) Die kosmischen Systeme der Griechen. 1851. S. 37—45.

hebt und widerlegt, so muss die ganze Lehre so lange noch undeutlich bleiben, bis man über diesen Punkt ins Klare gekommen ist. Denn wenn Zeller z. B. Seite 196 sagt: „Die Bewegung der Himmelskörper leitete Anaximander von den Luftströmungen her, welche die Drehung der Gestirnsphäre herbeiführen“, so könnte dies so verstanden werden, als wenn die Luftströmungen von den Gestirnsphären wesentlich verschieden wären, so dass man sich vielleicht dabei die Gestirnsphären wie eine feste Schale denken dürfte; ebenso wenn er (Anmerk. 2. ebds.) sagt, dass „der Himmel durch die *πνεύματα* bewegt werde“. Ich nehme daher an, dass Zeller diesem Problem seine Aufmerksamkeit noch nicht zugewandt habe, was mir auch daraus hervorzugehen scheint, dass er den grossen Gegensatz zwischen Anaximenes und Anaximander in dieser Lehre ganz mit Stillschweigen übergeht, indem er sogar (S. 213) eine vollkommene Uebereinstimmung beider in Bezug auf die Erklärung der Weltbildung und speciell der Gestirne anzunehmen geneigt ist. Zeller's und Schleiermacher's Aufmerksamkeit richtete sich besonders auf die metaphysischen Fragen, die ich wiederum hier mehr bei Seite lasse, theils weil ich mich mit den sorgfältigen Erwägungen Zeller's in Uebereinstimmnng weiss und daher nichts Neues hinzufügen könnte, theils weil wir uns zur Entscheidung dieser Fragen nur auf Nachrichten aus zweiter und dritter Hand stützen können, während die durch viele Metaphern verdeutlichten physischen Lehren Anaximander's offenbar mit den eigenen Worten dieses alten Naturforschers überliefert sind und durch ihre Anschaulichkeit und Grossartigkeit einen eigenthümlichen Reiz ausüben.

Dass die Vorstellung von festen Himmelsschalen Anaximandrisch wäre, wird durch keine Ueberlieferung bewiesen. Aus welchen Stoffen sollten diese festen Gebilde

auch wohl gemacht sein?! Nach Anaximander bewegte sich das Aehnliche zum Aehnlichen bei der Weltbildung, als die einzelnen Elemente sich aus der unbestimmten Mischung der Urmaterie ausschieden *). Da hätte doch das Feste zum Festen gehen müssen, also die angeblichen festen Kugelschalen zur Erde in der Mitte der Welt. Die Röth'sche Vorstellung hat also keine Gemeinschaft mit der Anaximander'schen Weltbildungshypothese.

Dagegen wird die Anschauung gleich verständlich, wenn man die Sphären bloss geometrisch fasst. Die Weltkugel lässt sich in beliebig viele concentrische Sphären zerlegen. Davon ist die dem Mittelpunkt nächste die feste Erdkugel **), die von verschiedenen Schichten der Luft umgeben ist. Nehmen wir in dieser nun bei einem bestimmten Radius eine Sphäre und wieder in der Sphäre einen Kreis an und denken uns an bestimmten Stellen des Kreises ***) die eigenthümlichen Poren, aus denen die Sternflammen hervorschiessen, so müssen natürlich diese Flammen, von der Luftsphäre getragen, mit umherkreisen, ohne irgendwie an ein festes Gewölbe angenagelt zu sein †). Ihr Platz ist bestimmt durch die dort

---

*) Simplic. phys. f. 6. b. *ἐκεῖνος* (Anaximander) *γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα.*

**) Diog. Laert. II. 1. *μέσην δὲ τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν, οὖσαν σφαιροειδῆ.* Dass die Gestalt der Erde nicht rein kugelförmig, sondern von beiden Seiten stark abgeplattet ist nach Anaximander's Vorstellung, zeige ich weiter unten § 7.

***) *τόπους τινὰς ἀερώδεις* vergl. oben S. 14, Anmerk. S. 12. Und Plutarch. de plac. phil. II. *κα΄. τὸν δὲ κύκλον, ἀφ᾽ οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει, καὶ ἐφ᾽ οὗ φέρεται.*

†) Galen hist. phil. c. XIII. p. 273 ed. Kühn. *Ἀναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ᾽ ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι.*

stattfindende Ausathmung und dreht sich mit dem sich drehenden Luftring *).

Anaximander ist also von den schlimmen Absurditäten freizusprechen und wir können nicht umhin, ihn wegen der grossartigen Anschauung zu bewundern, wonach er auf mechanischem Wege die Phänomene des Himmels entstanden dachte und die Gestirne desshalb als brennendes Gas betrachtete. Ebenso sind auch hierdurch sowohl die Plätze der Gestirne, als auch ihre Bewegung und Gestalt nothdürftig erklärt; denn eine feinere mathematische Berechnung wird man doch nicht erwarten, sondern man darf vielmehr über den kühnen Naturforscher erstaunen, der die hier unten im meteorologischen Gebiet beobachteten Feuererzeugungen getrost auf die ganze Weltbildung anzuwenden wagte.

§ 6.

Warum die Erde ruht.

Die freie naturwissenschaftliche Speculation Anaximander's zeigt sich auch in dem grossen Gedanken, den er, wie es scheint, von den Griechen zuerst fasste, nämlich dass die Erde ohne Stütze, rings von Luft umgeben, frei schwebe **). Man muss sich die geistige Energie, die zu einer solchen Anschauung gehörte, recht vorstellen; denn selbst Anaximander's Lehrer, Thales, obwohl er eine Sonnenfinsterniss vorhergesagt haben soll,

---

*) Denn sie sind ja ganz von Luft umgeben, vrgl. oben S. 12, Anm. *περιληφθέντα ὑπὸ ἀέρος.*

**) Orig. philosoph. c. 6. *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον, ὑπ' οὐδενὸς κρατουμένην, μένουσαν διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.* Aristot. de coelo II. 13. *εἰσὶ δέ τινες, οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος κ. τ. λ.*

war doch bemüht, zu zeigen, wie die Erde wegen ihrer platten Gestalt auf dem Wasser schwimmen könne.

Dass die Erde nun ruht an ihrem Platze, lehrte der Augenschein und unmittelbare Eindruck; Anaximander ging also, noch unbehelligt von den himmlischen Phänomenen, von dieser Ueberzeugung, als von einer anerkannten Thatsache aus. Die Aufgabe war nur, die Ursache zu entdecken, warum sie ruht; denn es lag doch nahe, anzunehmen, sie müsse, da sie schwerer sei, als die sie umgebende Luft, herabstürzen. Diesem Einwand, den man seiner Hypothese sicherlich gemacht hat, begegnete er mit folgender geistreichen Wendung. Sie stürzt, weil sie von Luft umgeben ist; gut. Aber in welcher Richtung? Da sie von allen Seiten auf gleiche Weise von Luft umgeben ist, so müsste sie, sagte er, nach jeder andern Richtung ebenso gut stürzen, wie nach irgend einer, die man etwa annähme. Da also keine Richtung namhaft gemacht werden kann, wohin sie eher, als nach einer andern fallen sollte, so kann sie überhaupt nicht fallen; denn nach entgegengesetzten Seiten kann sie sich nicht zugleich bewegen. Die Erde ruht also an ihrem Platze im Mittelpunkte der Welt, von welchem ab sie nach allen Punkten der Weltperipherie den gleichen Abstand hat *).

Diesem geistreichen Einfall die Spitze abzubrechen, war, wie es scheint, nur Aristoteles im Stande. Denn obwohl er die Erde ebenfalls als ruhend in der Mitte der Welt annahm, wollte er dafür doch eine tiefere Begrün-

---

*) Vergl. S. 36. Anmerk. **) und bei Arist. de coelo II. 13. *μᾶλλον μὲν γὰρ οὐδὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἱδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα* (die Peripherie) *ἔχον. ἅμα δ᾽ ἀδύνατον εἰς τἀναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥστ᾽ ἐξ ἀνάγκης μένειν.*

dung. Setzen wir, sagt Aristoteles, die Erde befände sich in der Mitte der Welt, im gleichen Abstand nach allen Seiten von der Peripherie des Himmels: sollte es ihr darum so gehen müssen, wie dem Hungernden und Durstenden, der zwar sehr begehrt, aber weil alle Speise und aller Trank im gleichen Abstand von ihm sich befindet, nothwendig sich nicht regen kann *)?

Aristoteles lobt den witzigen Einfall Anaximander's, aber hält den Grund nicht für wahr **); denn zwar als ganze würde sich die Erde nicht bewegen können, aber sie würde eben zerreissen und ***) so würden die einzelnen Stücke losgelöst der Aufgabe genügen.

Auch den Einwand beseitigt Aristoteles, dass in diesem Fall ja nicht für jeden Punkt der Erde ein Punkt des Himmels vorhanden wäre, wohin sich jene abgerissenen Stücke begeben könnten, weil die Peripherie des Himmels soviel grösser sei als die Peripherie der Erde; denn, sagt er, so gut, wie ein grösserer Körper sich durch Verdichtung auf einen kleineren Raum zusammenziehen kann, so kann sich auch ein dichterer Körper zu einem grösseren ausdehnen, wenn er dünner wird. Man dürfe den physischen Körper auch nicht nach Punkten messen, sondern nach Proportionen, so dass etwa z. B. der vierte Theil der Erde sich zu dem vierten Theil der Himmelsperipherie hinbewege †).

---

*) Ibid. *καὶ τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μέν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος (καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον).*

**) Ibid. *κομψῶς μέν, οὐκ ἀληθῶς δέ.*

***) Ibid. *Ἀλλὰ διά γε τοῦτον τὸν λόγον οὐ μενεῖ ἀλλὰ κινηθήσεται, οὐ μέντοι ὅλον ἀλλὰ διεσπασμένον.*

†) Ibid. *πλὴν οὐχ ὅλον πρὸς ἓν σημεῖον (τοῦτο γὰρ ἀναγκαῖον μόνον συμβαίνειν ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ τῆς ὁμοιότητος) ἀλλὰ τὸ ἀνάλογον μόριον πρὸς τὸ ἀνάλογον τοῦ ἐσχάτου, λέγω δ' οἷον τὸ*

Wäre die schon von Anaximander gegebene Begründung richtig, sagt Aristoteles ferner, so müsste auch das Feuer, wenn es sich in der Mitte befände, ruhen. Dieses bewege sich doch aber augenscheinlich nach oben. Und ebenso wenig sei darnach begreiflich, warum das Feuer in der oberen Region bleibe, da es sich ja dort nicht in der Mitte befinde *). — Ferner ruhe die Erde ja eigentlich nicht, was man aus den Körpern sehe, die man in die Luft werfe; denn sie stürzten nach unten, wenn sie nicht zurückgehalten würden; ebenso wie das Feuer, wenn es nicht gehindert werde, sich nach oben bewege. Daher hält Aristoteles diesen inductiven Beweis aus dem Experimente für durchschlagend, um den allgemeinen Satz aufzustellen, dass auch das Ganze diejenige Bewegung habe, welche jeder Theil desselben hat **). Und mithin vindicirt er der ganzen Erde eine natürliche Bewegung nach dem Mittelpunkt und nimmt an, dass sie sich nur desshalb in der Mitte der Welt befinde und nur desshalb daselbst verbleibe, weil dieser Platz zu ihrer physischen Beschaffenheit eine nothwendige, naturgesetzliche Beziehung hat; denn ohne diesen Grund würde sich die Erde trotz des gleichen Abstandes von der Peripherie der Welt ebenso aus der Mitte weg bewegen, wie z. B. das Feuer

---

τέταρτον μέρος πρὸς τὸ τέταρτον μέρος τοῦ περιέχοντος· οὐθὲν γὰρ στιγμὴ τῶν σωμάτων ἐστίν. Ὥσπερ δὲ κἂν ἐκ μεγάλου συνέλθοι πυκνούμενον εἰς ἐλάττω τόπον, οὕτω κἂν ἐξ ἐλάττονος εἰς μείζω μανότερον γιγνόμενον.

*) Ibid. *ὁ γὰρ αὐτὸς ἁρμόσει λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ πυρός· ἀνάγκη γὰρ τεθὲν μένειν ὁμοίως ὥσπερ τὴν γῆν — ἀλλ᾽ ὅμως οἰσθήσεται ἀπὸ τοῦ μέσου, ὥσπερ καὶ φαίνεται φερόμενον, ἂν μή τι κωλύῃ, πρὸς τὸ ἔσχατον.*

**) Ibid. *οὐ γὰρ μόνον φαίνεται μένουσα ἐπὶ τοῦ μέσου, ἀλλὰ καὶ φερομένη πρὸς τὸ μέσον. Ὅπου γὰρ ὁτιοῦν φέρεται μέρος αὐτῆς, ἀναγκαῖον ἐνταῦθα φέρεσθαι καὶ τὴν ὅλην· οὗ δὲ φέρεται κατὰ φύσιν* (naturgesetzlich), *καὶ μένει ἐνταῦθα κατὰ φύσιν.*

daselbst nicht festgehalten wird *). Das mathematische Moment des gleichen Abstandes enthält desshalb nach Aristoteles nur eine accidentelle Folge und nicht den eigenthümlichen Grund der Erscheinung **).

Es schien mir angemessen, diese glänzende Aristotelische Kritik so ausführlich mitzutheilen, weil man daraus nur um so deutlicher sieht, mit welchem freien philosophischen Blick beide Männer die Natur betrachteten. Dass sie das noch nicht gefunden haben, was heut zu Tage als die richtige astronomische Auffassung gilt, wird ihnen Niemand zum Vorwurf machen; vielmehr wird man staunen, mit welcher Leichtigkeit sich ihr Geist von den Eindrücken der Sinne und der Tradition freimachen konnte, um nach allgemeinen Gesetzen die Welt in Gedanken entstehen zu lassen und das Daseiende als ein nothwendig Gewordenes zu begreifen. Und Anaximander zeigt dabei ebenso wenig Vorurtheile, wie Aristoteles.

§ 7.

Die Gestalt der Erde.

Nun galt's die Gestalt der Erde zu bestimmen. Ursprünglich war die Erde nach Anaximander's Annahme noch mit einer ungeheuren Wassermasse vermischt; da das Feuer den grössten Theil davon austrocknete, blieb das Meer als der kleinere Rest zurück ***). Offenbar muss er sich desshalb die früheste Beschaffenheit der Erdkugel

---

*) Ibid. *ὥστε κἂν ἡ γῆ τοῦτον τὸν τρόπον ἐκινεῖτο ἀπὸ τοῦ μέσου διά γε τὸν τῆς ὁμοιότητος λόγον, εἰ μὴ φύσει τῆς γῆς οὗτος τόπος ἦν.*

**) Ibid. *κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι τοῦτ᾽ ἀληθὲς κ. τ. λ.*

***) Euseb. praep. evangel. I. 8. (das Meer sei) *τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ.*

als feucht oder breiartig vorgestellt haben und daher liesse es sich wohl begreifen, dass er den grossen Gedanken fassen konnte, der Erde eine **kugelförmige** Gestalt *) zuzuerkennen. Die uns überlieferten Worte des kühnen Naturforschers sind aber von den Berichterstattern so ins Kurze gefasst, dass sie jetzt fast alle kritischen Künsten unterworfen wurden, weil man sie für unverständlich hielt. Ich glaube daher auch mein Theil zur Erklärung beisteuern zu dürfen, indem ich erzähle, wie ich selbst bei der Auffassung von einer Annahme zur andern übergegangen bin.

Zuerst schien es mir recht, mich an die Mittheilung des Laertier's zu halten und demgemäss die Kugelgestalt für die Anaximander'sche Lehre anzunehmen. Darum versuchte ich, auch die übrigen Worte so wie sie überliefert sind, zu verstehen und zwar nicht durch schwierige Vermittelungen und Hypothesen, sondern ganz einfach aus der völlig bekannten Weltbildungstheorie des Anaximander. Denn da Anaximander ursprünglich Wasser und Erde als vermischt annahm, so musste dies Ganze natürlich breiartig feucht sein und es ist sehr logisch, wenn er die Gestalt sich demgemäss erklärte. Nun lauten seine Worte bei Hippolyt **) „die Erde sei an Gestalt feucht rund". Das Merkmal „feucht" schien den Auslegern ***) sinnlos, folglich die Ueberlieferung verderbt. Allein man sieht doch wohl, dass natürliche Rundung nur einem feuchten Körper mit verschiebbaren Theilen zukommen kann und nicht einem festen. Offenbar wollte Anaximander, so

---

*) Vrgl. oben S. 35, Anmk. **) Diog. Laert. *οὖσαν σφαιροειδῆ.*

**) Hippol. refut. haer. Duncker I. p. 16. *τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς ὑγρὸν στρογγύλον χιόνι λίθῳ παραπλήσιον.*

***) Roep. l. l. p. 607 will *γυρὸν* statt des „sinnlosen" *ὑγρὸν* lesen.

schien es mir, die Gestalt nach seiner Theorie bestimmen und wählte also die Bezeichnung sehr treffend, da sie uns das Bild eines Tropfens vorführt. Die folgenden Worte enthalten dann noch die nähere Bestimmung, wodurch der ganze Vergleich deutlich vor die Anschauung tritt. Er fügt nämlich hinzu „ähnlich der Schneeflocke, der zu Stein gewordenen“, oder, wie wir kurz deutsch sagen könnten, „ähnlich einem Hagelstein“ *). Diese Vergleichung geht aus seiner Theorie, wonach die mit Wasser gemischte Erde frei in der Luft schwebt, fast mit Nothwendigkeit hervor und die vier Worte des dichterisch redenden Mannes, dessen poetische Ausdrücke den alten Commentatoren besonders auffallend gewesen sind, ich meine die Worte: feucht, rund, Schneeflocke, Stein schienen mir einiger Massen in diesem Sinne verständlich, vorzüglich wenn man bedenkt, dass Anaximander ausdrücklich den Vergleich (*παραπλήσιον*) mit einer bekannten Naturerscheinung geben will; denn er konnte kaum einen ähnlicheren Vorgang in der Natur entdecken, als die Bildung des Hagels, der sich aus dem feuchten Tropfen durch Erstarrung bildet, da die Erde ja im Gegensatze gegen die obere Feuerregion auch als kalt geworden gelten muss.

Allein diese erste Erklärung befriedigte mich doch nicht ganz, so sehr sie auch im Einklang mit der Weltbildungslehre Anaximander's steht, und zwar aus zwei Gründen. Erstens nämlich war mir die poetische Freiheit zu gross mit dem „Schnee-Stein“ (*χιόνι λίθῳ*), den sich die Grammatik nicht so leicht gefallen lässt, ohne ein Substantiv in's Particip oder Adjectiv zu ver-

---

*) Plutarch überliefert die Worte in umgekehrter Folge, so dass *λίθῳ* die erste Stelle hat und *χίονι* (oder *χιόνι*) nur als nähere Bestimmung hinzutritt, also etwa „einem Stein von Schnee ähnlich“.

wandeln, und zweitens erkannte ich durch Vergleichung der verschiedenen Compilatoren, dass auf diese Worte bei Anaximander unmittelbar ein Paar andere gefolgt sein müssen, die gerade auf die cylindrische Gestalt hinweisen.

Plutarch hat nämlich den wunderlichen Satz überliefert, Anaximander urtheile über die Gestalt der Erde, „die Erde sei ähnlich einem Steine, einer Säule von den Flächen“ *), was wie man sieht gar keinen Sinn giebt. Wyttenbach, der das Bedürfniss fühlt, etwas Verstand hineinzubringen, übersetzt desshalb: „ähnlich einer flachen steinernen Säule“ **). Allein offenbar wird dadurch der Unsinn nur cumulirt; denn eine flache oder ebene Säule ist dasselbe wie etwa hölzernes Eisen und ebenso ist zweitens die steinerne Säule dabei komisch, denn für die Beschreibung der Gestalt ist es offenbar nicht von Belang, ob die Säule von Stein oder von Holz oder von sonst etwas gemacht ist. In der That ist der Satz gar nicht zu übersetzen. Aber glücklicher Weise hilft uns Hippolytus in seiner Ketzerwiderlegung aus der Schwierigkeit; denn auch er hat den Satz überliefert und zwar mit Kopf und Schwanz. „Die Gestalt der Erde ist feucht rund“, dies ist der Kopf. Nun kommen die Worte Plutarch's, wobei Origenes für Säule (*κίονι*) Schnee (*χιόνι*) hat: „dem Schnee, einem Stein ähnlich“. Und darauf der Schwanz: „auf der einen der beiden Flächen stehen

---

*) Plut. ibid. III. *ι. Ἀναξίμανδρος λίθῳ κίονι τὴν γῆν προσφερῆ τῶν ἐπιπέδων.*

**) Anaximander planae columnae lapideae. Dagegen hat Roeper l. l. p. 634 schon bemerkt, dass hier offenbar etwas am Ende fehlt und vermuthet: *ἄνω καὶ κάτω κειμένων.* Es wundert mich, dass der scharfsinnige Mann nicht sah, dass eben der ganze Satz fehlt, den die Parallelstelle bei Hippolytus liefert.

wir, die andere ist auf der entgegengesetzten Seite" *). Offenbar hat also Plutarch entweder sinnlos excerpirt, oder sein Excerpt ist uns unvollständig überliefert; denn die Flächen (*τῶν ἐπιπέδων*) gehören, wie man sieht, grammatisch nicht zu *κίονι*, sondern zu den folgenden bei Plutarch ausgefallenen Worten.

Wenn wir nun aber auch die beiden Flächen der Säule vollkommen verstehen, die Grundfläche auf der antipodischen Seite und die Oberfläche, die wir bewohnen, so bleibt als Schwierigkeit der Stein. Nehmen wir aber den Anfang des Satzes: „feucht rund" zu Hülfe, so dürfen wir wohl *λίθῳ* in „glatt" *λιτῷ* oder *λείῳ* verwandeln; denn der nicht durch Rauheiten unterbrochenen Glättung des Säulenumfangs entspricht die bei dem feuchten Körper der meerumflossenen Erde anzunehmende Rundung **).

Allein auch wenn diese Lesart erträglich wäre, so stört doch wieder das Bild der Säule; denn wie lächerlich würde es sein, wollte man sich die Erde vorstellen nach den Verhältnissen von Länge und Dicke, die bei den für die Architektur verwendeten Säulen die herrschenden sind. Man dürfte also von dem Bilde der geglätteten Säule nur den geometrischen Begriff als Vergleichungspunkt entlehnen und dadurch würde der Vergleich sehr matt werden.

Nimmt man aber die Stelle hinzu, welche Eusebius aus Plutarch excerpirte, worin die Gestalt bloss stereo-

---

*) Hippolyt. refut. haer. Duncker I. p. 16. *Τῶν δὲ ἐπιπέδων ᾧ μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃδὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.*

**) Dass die Oberfläche des Wassers nothwendig kugelförmig sein muss, beweist Aristoteles ausführlich de coelo II. 4, da es fliessen wird, bis alle Linien nach dem Centrum gleich lang sind. Vielleicht ist desshalb die von Zeller als „Versehen" bezeichnete Meldung des Diog. Laert., dass die Erde kugelförmig sei, auf den zwischen den beiden Ebenen liegenden Theil der Erde zu beziehen.

metrisch ohne alle Metaphern als cylindrisch beschrieben wird und zwar mit solchen Verhältnissen, dass die Dicke ein Drittheil der Breite *) sei: so gewinnen wir beinahe das Bild von einem tambour, d. h. von dem einzelnen Stein der zusammengesetzten Säule, und man könnte versucht sein, *κίονος λίθῳ* lesen zu wollen, da die angegebenen Dimensionen des Cylinders viel besser auf den einzelnen tambour als auf die ganze Säule passen **).

Allein wenn wir die Dimensionen genauer nehmen, so ist die Aehnlichkeit auch nicht festzuhalten. Besonders schwierig aber ist die Vorstellung, wenn wir an das die Erde umfliessende Meer denken. Unmöglich kann das Wasser rund um die Erde sich an der oberen Fläche zunächst bis zum Horizonte ausdehnen und dann im rechten Winkel abwärts steigen, um auch unten wieder rechtwinklicht abzubrechen. Das Wasser wird sich immer wie ein Thautropfen auf dem Blatte zur Kugel abzurunden suchen und wir müssen unwillkürlich wieder an die Worte „feucht rund“ (*ὑγρὸν στρογγύλον*) denken. Eine solche Gestalt aber hat unter den Thieren der Igel und in der Architectur der Theil an dem Capitäl der dorischen Säule, welchen man nach dem Igel Echinus genannt hat. Nun könnte man geneigt sein, statt *χιόνι λίθῳ* zu lesen *ἐχίνῳ λίθῳ παραπλήσιον.* Denn wirklich kommt die Anschauung, welche Anaximander von der Erde hat, dem Bilde eines Echinus am Nächsten.

---

*) Euseb. praep. evang. Dindorf I. 8. 2. *τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος.*

**) Nachträglich habe ich noch die „Emendationsversuche zu Hippolyti philosophumena“ von Roeper (Philol. VII. p. 608) verglichen und finde, dass auch dieser auf denselben Gedanken kam und desshalb *κιονέῃ* lesen wollte gleich „Säulenstein“.

Allein auch diese Vergleichung ist nicht ganz frei von Tadel; denn sie hinkt schon dadurch, dass die Abrundung nur von unten nach oben vollzogen ist. Da ich aber überhaupt kein Freund von unsicheren Conjecturen bin, so gebe ich alle diese Einfälle beliebig Preis, indem ich als einzigen Gewinn daraus betrachte, dass uns die Vorstellung Anaximander's von verschiedenen Seiten näher beleuchtet und dadurch lebendiger geworden ist.

Wenn wir nun also auch die Vorstellung von der Bildung der Erde nach Analogie des Hagels als nicht gehörig verbürgt dem Anaximander nicht vindiciren dürfen, so müssen wir annehmen, dass er sich ihre Gestaltung durch einen Niederschlag aus der trüben centralen Kugel, in welcher Wasser und Erde noch ununterschieden beisammen war, erklärt habe, wie ja das Meer von ihm als Rest des ursprünglichen Wassers bezeichnet wird, welches durch diesen Verdampfungsprocess auch seine Eigenschaften umgewandelt habe und salzig geworden sei *). So würden denn auch die beiden Seiten der Erde begreiflich werden; denn wenn Anaximander auch dem Thales in Bezug auf die Bildung der Erde aus dem Wasser folgt, wie ja auch später Metrodor die Erde für die Hefe des Wassers **) erklärt: so musste er doch über Thales hinaus den ungeheuren Fortschritt machen, auch auf der antipodischen Seite denselben Niederschlag anzunehmen, da er sich die Erde als frei schwebend dachte. Bei Thales schwimmt die Erde auf dem Wasser und das Wasser reicht gränzenlos bis ins Unendliche, so dass man, um es recht crass und anschaulich zu sagen, nach seiner

---

*) Plutarch. de plac. phil. III. ιϛ́ Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν.

**) Plutarch. de plac. phil. III. θ́ τρύγα τοῦ ὕδατος.

Lehre zu Schiff hätte bis zum Himmel fahren können. Desshalb hatte er nur Eine Erdoberfläche. Anaximander aber nähert sich mit seiner Lehre unserer Vorstellung von der Erde als einer abgeplatteten Kugel und gewinnt die bedeutsame Idee der antipodischen Erde, weil er es wagte, sie frei in der Luft schwebend zu denken ohne Stütze und Unterlage. Die Grösse dieses Gedankens kann nicht genug bewundert werden, wenn man auf die schwachen Anfänge des Thales und die schwächeren Rückfälle späterer Denker vergleichend hinblickt. Denn wie Xenophanes glaubte, dass die Wurzeln der Erde bis ins Unendliche abwärts reichten, d. h. negativ, dass die Erde nach unten zu nicht endlich und begränzt sei *), so müssen wir, so wenig Gewisses wir auch über Thales besitzen, doch wohl annehmen, dass er das Wasser als Urgrund der Dinge endlos nach unten und nach den Seiten sich ausdehnen liess, so dass die entstandene Welt sich gewissermassen nur oberhalb der Wasserfläche befindet, aus welcher Erde und Luft und die himmlischen Gestirne hervorgingen. Dies scheint, wie ich unten bei Heraklit genauer nachzuweisen versuche, die altegyptische Anschauung gewesen zu sein, wie sie ja auch für den Standpunkt des Kindesalters die natürlichste und einleuchtendste ist. Um so grossartiger ist der Fortschritt des Anaximander'schen Gedankens, der die Wurzeln der Erde abreisst, damit sie von allen Seiten begränzt frei schwebend in die Luft gestellt werde.

Auch Schleiermacher hat den Bericht des Diogenes von der sphärischen Gestalt der Erde sorgfältig gewürdigt; seine schliessliche Entscheidung ist aber etwas

*) Plutarch. de plac. phil. III. *ϑ' ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον βάϑος ἐρριζῶσϑαι* und ebenso III. *ια' εἰς ἄπειρον ἐρριζῶσϑαι.*

wunderlich, da er „eine Art von Schwimmen“ für die Erde voraussetzt. Er meint, dass „die Angabe eines bestimmten Verhältnisses der Tiefe zur Höhe“ auf die alterthümliche Vorstellung von einer „schildförmigen Gestalt der Erde“ hinweise, und dass dabei „eine Rechnung zum Grunde zu liegen scheint, dass und wie tief der schwimmende Körper in seinem Medium müsse untergetaucht sein.“ (Schleierm. Red. über Anax. Werke II. S. 204.) Man sieht, wie nebelhaft das Bild ist, das sich Schleiermacher von Anaximander's Naturlehre entworfen hat. Hätte er mit derselben dialektischen Kunst, mit welcher er die metaphysischen Probleme in's Licht setzte, die physischen zuerst behandelt, so würde Anaximander's anschauliche Klarheit von diesen zu jenen sich verbreitet und manche Schwierigkeit sich leichter gelöst haben.

§ 8.

Das Princip.

In seiner kritischen Geschichte der Philosophie sagte J. Brucker, dass Anaximander zuerst das Wort ἀρχή in dem Sinne gebraucht hätte, dass dadurch die Ursache der Dinge angezeigt würde, und bezieht sich dafür auf den Pseudo-Origenes *). Vorsichtig wie immer ist dagegen Schleiermacher, der in seiner von Ritter herausgegebenen Geschichte der Philosophie bemerkt: „dass er (Anaximander) zuerst die Ausdrücke ἀρχή und ἄπειρον wahrscheinlich auch gebraucht“ **). Mit derselben

*) Bruckeri histor. critic. phil. II. lib. II. 1. p. 481. Hoc infinitum primum esse principium dixit, vocemque ἀρχὴν primus in hoc sensu accepisse, ut causum rerum indicaret, refert Pseudo-Origenes.

**) Sämmtl. Werke, zur Phil. IV. 1. S. 31.

Besonnenheit äussert sich Eduard Zeller in seiner „Philosophie der Griechen" 1844 S. 84: „Auch den Ausdruck ἀρχὴ soll ja Anaximander zuerst gebraucht haben. Simpl. in phys. f. 6. 32, b." *). Ueberweg aber macht daraus nun schon eine feststehende Thatsache, die er in § 13 seiner Geschichte der Philosophie 1865 und wieder 1871 unter den summarischen Nachrichten über Anaximander mittheilt: „Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Princip (ἀρχή)." Da die Terminologie für die Wissenschaft eine so grosse Bedeutung hat, so wäre es allerdings sehr interessant für die Geschichte des Begriffes der ἀρχή, wenn wir erführen, dass schon Anaximander dieses Wort zum Terminus umgeprägt hätte. Eine exactere Auslegung wird uns aber diese angebliche Nachricht wieder entziehen.

Die Stelle lautet **): „Von denen, welche ein Einziges und Bewegtes und Unbegränztes setzen, hat Anaximander, des Praxiades Sohn und von Thales der Nachfolger und Schüler, als Princip und Element der Dinge das Unbegränzte (ἄπειρον) namhaft gemacht, indem er zuerst diesen Namen für das Princip aufbrachte; er sagt nämlich, es (das Princip) sei weder Wasser noch irgend ein anderes der sogenannten Elemente, sondern eine andere

---

*) Auch in der dritten Auflage 1869 sagt Zeller S. 193: „Weiter lehrte Anaximander, das Unendliche sei ewig und unvergänglich, und im Zusammenhange damit soll er für den Grund der Dinge die Bezeichnung ἀρχή aufgebracht haben."

**) Simpl. phys. fol. 6. a. τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος, Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητής, ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ᾽αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ᾽ ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

unendliche Natur, aus welcher alle Himmel würden und die darin eingeschlossenen Welten.“ Durch diese Uebersetzung habe ich schon das Missverständniss beseitigt; denn offenbar hatte Ueberweg übersetzt: „indem er diesen Namen ‚Princip‘ zuerst aufbrachte“. Natürlich könnte man auch so völlig zutreffend übersetzen*), nur nicht an dieser Stelle, wo der Zusammenhang eben zeigt, dass es sich um den Namen des Unbegränzten oder Unbestimmten (*ἄπειρον*) handelt, welches als eine ganz neue Idee zuerst in der Philosophie durch Anaximander aufkam und eine so grosse Veränderung der Lehre hervorbrachte. Wenn Simplicius f. 6. 32, 6. ferner sagt: *πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον*, so darf man auch hier nicht übersetzen: „indem er zuerst das Substrat Princip‘ benannte“, sondern „indem er zuerst ‚als Princip‘ das Substrat nannte“. Denn während vorher das Wasser zum Princip ernannt war von Thales, so sah Anaximander zuerst ein, dass man einen Schritt weiter gehen müsse, da das Wasser sich ja erst ausgeschieden habe aus der Urmasse und desshalb jünger sei als diese, und kam so auf die Idee der unbestimmten Natur (*ἄπειρον*) oder des Stoffes (*ὑποκείμενον*). Diese unbestimmte Natur gefunden zu haben, ist sein eigenthümliches Verdienst und darin ist er der Erste, und diese nannte er das Unbegränzte (*ἄπειρον*). Denn das wäre ein wunderliches Verdienst, wenn er die Idee des Substrats bloss getauft hätte. Diese Idee existirte vielmehr vor ihm noch gar nicht. Durch ihn kam sie auf und erhielt von ihm den Namen *ἄπειρον*, der durch die Geschichte der Philosophie gegangen ist und dessen Begriff den Plato und Aristoteles zu den schwierigsten Untersuchungen veranlasste. Und

---

*) Obgleich doch der Accusativ für diese Bedeutung gewöhnlicher wäre. Vergl. Kühner § 356. 2.

dass dies die einzig mögliche Deutung der Worte ist, wird ganz klar, wenn man die unmittelbar vorhergehenden Zeilen hinzunimmt: *Ἑνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπείρῳ, ὄντι δὲ ἀσώματι, ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος, πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον. ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρὸν καὶ αἱ ἄλλαι.* Denn es handelt sich hier nicht um den Namen *ἀρχή*, sondern dieser, wie die Ausdrücke *ὑποκείμενον* und *ἐναντιότης* sind spätere Schultermini und gehören dem Referenten an; vielmehr will Simplicius bloss sagen, dass Anaximander zuerst den Begriff des *ὑποκείμενον* mit immanenten Gegensätzen, die aus demselben ausgeschieden werden, als Princip namhaft machte. Und dasselbe liegt in dem Bericht bei Pseudo-Origenes I. 6. *Οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς κ. τ. λ.* und weiter *Οὗτος μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοὔνομα* (für *τοὔνομα* steht bei Simplicius deutlicher: *τοῦτο τοὔνομα* und *κομίσας* für *καλέσας*) *καλέσας τῆς ἀρχῆς.* Darum hat auch Niemand der Späteren von der Anaximander'schen *ἀρχή* gesprochen, wohl aber Alle von dem Anaximander'schen *ἄπειρον.* Und dies ist wohl auch der Grund, wesshalb Schleiermacher (s. o.) wenigstens den Ausdruck *ἄπειρον* an der Ehre theilnehmen lässt, von Anaximander zuerst gebraucht zu sein, wozu er freilich kein Recht hatte, wenn Ueberweg's Uebersetzung massgebend wäre.

So müssen wir also diese angebliche Nachricht über Anaximander's philosophische Thaten bei Seite legen; denn dass er den Ausdruck *ἀρχὴ* brauchte, versteht sich so ziemlich von selbst, da nicht bloss Thales das Wasser Princip (*ἀρχή*) genannt haben soll *), sondern schon Homer

---

*) Vergl. u. A. Diog. Laert. I. 6. 27. *ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο.*

dasselbe Wort für „Anfang“ und „Ursache“ gebrauchte. Dieses Wort kann auch nicht eher eine besondere Bedeutung gewinnen, als bis die Gegensätze von zeitlichem Anfang und von Stoffursache und Bewegungsgrund u. s. w. für den Gedanken hervortreten, d. h. bis das Wort als terminus definirt und in die Arten dividirt wird, und dies war nicht Anaximander's Sache.

§ 9.

Begriff des *ἄπειρον*.

Wenn man darüber streitet, ob Anaximander's *ἄπειρον* das Aristotelische *ὑποκείμενον*, oder das Chaos sei: so kann ich mich mit dem Gedanken nicht zufrieden geben, als hätte sich Anaximander darüber bloss „nicht mit voller Bestimmtheit ausgesprochen“ *). Ich meine vielmehr, es würde gar keine Geschichte der Philosophie geben, wenn die früheren Denker alle die Gedanken der Späteren schon besässen und sich nur nicht bestimmt genug darüber aussprächen, welchen von den späteren Theorien sie den Vorzug einräumten. Vielmehr wird aller Fortschritt des Denkens darauf beruhen müssen, dass die Früheren auf Gedanken zur Erklärung der Dinge kommen, die von den Späteren als unbestimmt einer Verarbeitung und Scheidung unterworfen werden. So setzte Anaximander das Unbegränzte (*ἄπειρον*) als Princip. Da sich die Gegensätze nicht auseinander erklären liessen, das Feuchte nicht aus dem Trocknen, das Warme nicht aus dem Kalten: so wollte Anaximander nicht ein Element, wie z. B. das Wasser, zum Princip machen, sondern forderte einen Stoff, der alle Gegensätze in sich enthielt und aus dem sie denn auch wieder ausgeschieden werden konnten.

---

*) Ueberweg Grundriss d. Gesch. d. Phil. 1871 S. 38.

Dieser Gedanke ist ein ungeheurer Fortschritt gegen den früheren Standpunkt und doch konnte die Philosophie nicht dabei stehen bleiben. Denn natürlich konnte das Beieinandersein der Gegensätze zuerst nur in der Art der chaotischen Mischung gedacht werden und in der That sahen wir oben, wie Anaximander sowohl die feurige Rinde der Welt als die Abscheidung der Erde aus dem Wasser sich ungefähr so denkt, wie wenn Wasser, Oel und Erde durcheinandergemischt sich durch Setzung allmählich geschieden und jedes an seinen angemessenen Ort oben und unten und in der Mitte gelagert hätten. Natürlich wird dabei der Geist und die Ordnung der Welt nicht neben und ausserhalb der Welt zu setzen sein, sondern das Ideale wurde diesem Ganzen als Steuermann immanent beigegeben, da man ja nirgends das Geistige für sich sehen konnte.

Nun kommen aber die Unzulänglichkeiten dieser Vorstellung allmählich zu Tage; denn man fragt sich natürlich, ob in der Mischung die dem Anschein nach einfachsten Elemente, z. B. Wasser und Luft, die Constituenten bilden, oder ob dies vielmehr selbst nur gröbere Zusammensetzungen sind aus noch viel feineren Elementen, wie z. B. aus Knochen-, Fleisch- und Haar-Substanz, so dass diese feineren auch erst wieder ausgeschieden werden müssen, wenn aus den groben Haufen-Elementen von Wasser und Erde und Luft ein Organismus werden soll.

So war also Anaxagoras durch Anaximander noch nicht anticipirt. Es fragte sich ferner, ob dieses Eine, aus welchem sich die Welt bildet, eine continuirlich zusammenhängende Masse, oder aus lauter einzelnen untheilbaren kleinsten Körperchen zusammengehäuft sei. Also Demokrit war ebensowenig durch Anaximander überflüssig gemacht. Es fragte sich, ob die Einheit der Gegensätze in der Masse sich wie dass Allgemeine zu seinen

Arten verhielte, oder ob dies Allgemeine überhaupt nur ein Name sei, alles Entgegengesetzte aber schon immerfort fertig, nur unwahrnehmbar in der Masse vorhanden wäre. Die Idee des ὑποκείμενον oder der ὕλη war also durch Anaximander noch keineswegs bestimmt, obgleich Simplicius an der oben S. 51 erwähnten Stelle diese Idee schon darin zu erkennen glaubte. Es fragte sich, wie der Geist in der Masse sein könne, ob er nicht vielmehr als rein und unvermischt und selbständig der Masse gegenüber stehe. Also die Lehre vom Geist bei Anaxagoras und den Späteren war durch Anaximander noch nicht angerührt. — So dürfen wir also nicht annehmen, Anaximander habe sich bloss nicht bestimmt genug über seine Lehre ausgesprochen, sondern wir sehen, dass ihm die Probleme selbst nicht entfernt in den Sinn gekommen sind.

Darum gilt es mir als ausgemacht, dass sich Anaximander die ursprüngliche Einheit, aus welcher er die entgegengesetzten Formen der Dinge erklärte, als eine chaotische Mischung gedacht habe, dass aber die philosophische Nöthigung zu diesem Gedanken dieselbe war, die den Aristoteles später zu seinem Begriff des Substrates (ὑποκείμενον) brachte. Darum ist dann wiederum einleuchtend, weshalb Aristoteles bei seiner Recension der früheren Meinungen bald den Anaximander mit Hesiod und Anaxagoras zusammenstellt, bald auch die Idee des Substrats (ὑποκείμενον) in dem Anaximander'schen Unbegränzten (ἄπειρον) anerkennt. Denn wenn man auf den historischen Ausdruck des Gedankens sieht, so gehört Anaximander mit Hesiod und Empedocles zusammen, sieht man aber auf den darin steckenden Gedankentrieb, so ist dieser durch den Begriff der Materie (ὑποκείμενον) zu bezeichnen.

Wenn wir nun genauer auf den Begriff des ἄπειρον bei Anaximander eingehen, so glaube ich, müssen mehrere

Bestimmungen darin unterschieden werden. Denn wenn er selber auch keine Erklärungen seines Princips gegeben hat *), so wird es doch nicht schwer sein, aus den überlieferten Stellen den Sinn dieses neuen philosophischen terminus zu deuten.

Die erste Bestimmung, welche sehr deutlich aus mehreren Stellen hervortritt, ist die Zeitlosigkeit oder Unbegränztheit in der Zeit oder die Ewigkeit des Princips. Denn während die einzelnen Welten in der Zeit entstehen und vergehen und so eine begränzte Existenz haben, soll das Princip, das Unbegränzte (*ἄπειρον*), ohne Alter und ohne Untergang bestehen und desshalb alle Welten umfassen **). Gehen wir von der einfachsten und desshalb auch bei den alten Philosophen allgemein verbreiteten Erklärung des Begränzten aus, dass begränzt sei was einen Anfang, eine Mitte und ein Ende habe, so war es allerdings der erste speculative Schritt, den Anaximander thun musste, dass er alles begränzte und also vergängliche Sein aus einem unbegränzten und desshalb zeitlosen und unvergänglichen Sein ableitete.

Die zweite Bestimmung würde nun auf den Raum gehen. Eine richtige Schlussfolge müsste dem Princip auch Sein ohne Raum zuschreiben; allein davon finden wir bei Anaximander keine Spur. Und es lässt sich leicht einsehen, warum. Denn ehe nicht die Begriffe

---

*) Stobaeus I. cap. 10. 294. *Ἁμαρτάνει δὲ μὴ λέγων, τί ἐστι τὸ ἄπειρον.*

**) Hippolyt. I. 6. *οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον.* (Ritter will *τοὺς κόσμους* lesen. Wenn man aber immer nur eine Welt als vom *οὐρανός* umschlossen annimmt, so kann man den Singular beibehalten.) *Ταύτην δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. Λέγει δὲ χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς.*

von Raum und Stoff geschieden sind und ehe man nicht mit dem Gegensatz speculativer und sinnlicher Erkenntniss bekannt geworden ist, lassen sich unmöglich derartige Behauptungen erwarten. Da dieses nun nicht vor der Zeit der Eleaten eintritt, müssen wir es natürlich finden und a priori voraussetzen, dass bei Anaximander Raum und Stoff in einer unbestimmten Vermischung zusammengedacht wurden. Darum sind wir nun auch gar nicht genöthigt, sein Unbegränztes (*ἄπειρον*) bis in's Unendliche dem Raume nach ausgedehnt vorzustellen; denn ehe die unendliche Ausdehnung desselben gefunden war: konnte auch das Unbegränzte nicht so scharf gedacht werden. Desshalb halte ich es für verkehrt, als Anaximandrische Lehre anzunehmen, er denke sich ausserhalb der vom Himmel eingeschlossenen Welt noch immer weiter in's Unendliche verbreitet einen ungestalteten Weltstoff oder gar, wie Schleiermacher will, noch mehrere andere Welten. Vielmehr wird man den Widerspruch ruhig hinnehmen müssen, der in der Vorstellung einer unendlichen Weltkugel liegt. Denn das Feurige, welches sich aus dem unendlichen Weltstoffe abgesondert hat, sammelt sich oben und umfasst (*περιέχον*) als Feuer-Borke die Welt und kein Anaximandrischer Gedanke wagt sich über diese Gränze hinaus in die Gegenden ausserhalb dieses Umfassenden. Es ist mir daher zweifellos, dass Anaximander mit einer noch von keinem Eleatischen Scrupel beunruhigten Kindlichkeit sein Unbegränztes geglaubt hat und dass nur die unkritische Röth'sche Denkweise ihm den Raum als ein „selbständiges Wesen“ und „göttliches Urwesen“ andichten konnte *).

---

*) Röth Abendl. Phil. II. 1. S. 139. „Es ist also klar, dass Anaximander unter dem Begriffe des Unbegränzten, Unendlichen, des *ἄπειρον* sowohl die räumliche, als die zeitliche Unendlichkeit

Ein anderer Gesichtspunkt eröffnet sich aber, wenn wir von der Kategorie der Qualität ausgehen. Ich glaube aus allen den überlieferten Stellen herauszulesen, dass Anaximander die einzelnen qualitativ bestimmten Elemente als das Begränzte im Gegensatz zu seinem Unbegränzten auffasste. Diese Betrachtung führt daher unmittelbar zu dem dynamischen Begriff der Materie und insofern ist Zeller offenbar im Recht, wenn er den Anaximander als Dynamiker den Lehrern einer mechanischen Welterklärung entgegensetzt. Denn die Aristotelische Behauptung *) dass Anaximander aus seiner Einheit die Gegen-

---

zugleich zusammengefasst hat, dass er der Gottheit zugleich die unendliche Ausdehnung im gränzenlosen Raume und die unendliche Dauer in der gränzenlosen, anfangs- und endlosen Zeit zuschrieb. Nach dem damaligen Stande des Denkens, in welchem alle später gegen die Wesenheit von Raum und Zeit auch von ferne nicht geahnet werden konnten, musste aber Anaximander Raum und Zeit als gleich reale, wie wir sagen würden substantielle Wesen auffassen; sie mussten ihm, dem Augenschein gemäss, verschiedene, selbständige, unendliche Wesen sein; beide gleich unentstanden und gleich unvergänglich; sie mussten ihm ganz das sein, was sie auch dem Thales und den Aegyptern waren: zwei unendliche göttliche Urwesen.“ Dazu nimmt Röth dann als drittes Urwesen noch den göttlichen unendlichen Geist hinzu und als viertes Urwesen das Wasser als Urmaterie und, um die Sinnlosigkeit vollzumachen, versteht er unter dem *μῖγμα*, womit Aristoteles das Anaximander'sche *ἄπειρον* erklärt hat, die Mischung dieser Viereinigkeit, da das eine Urwesen zugleich als Vielfaches zu betrachten sei. Dies im Besondern zu widerlegen ist überflüssig; denn es giebt eine Art von Missverständnissen, die gewissermassen durch den Gegenstand selbst und die allgemeine Natur des menschlichen Geistes veranlasst werden; es giebt aber auch eine andere Art, die nur von der fehlerhaften Denkweise des Missverstehenden herrührt, und von dieser letzteren Art haben wir hier ein Beispiel.

*) Physic. I. 4. *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι.*

sätze erst ausgeschieden habe, fordert diese Auffassung. Ebenso die Thatsache, dass Aristoteles und seine Scholiasten das *ὑποκείμενον* oder die *ὕλη* in dem Anaximandrischen *ἄπειρον* wiedererkannten *). Dahin gehört offenbar auch die Ueberlieferung, dass das Princip desshalb unbegränzt (*ἀπέραντον*) sei, damit das bestehende Werden nicht Mangel litte **); denn diese Unerschöpflichkeit des Stoffes, der aus seinem unbegränzten Vorrath für die begränzten einzelnen gewordenen Gestaltungen hinreichen muss, führt aus der oberflächlichen Erscheinung in die dynamische Tiefe.

Allein dieser Auffassung gegenüber haben wir ebenso zwingende Gründe, die uns eine mechanische Erklärung der Dinge darbieten; denn erstlich erklärt Anaximander alle die einzelnen Naturerscheinuugen, wie den Donner, Blitz, Wind, Regen, die Mondphasen, die Sonne und die Gestirne ja die ganze Weltbildung auf mechanische Weise; und zweitens ordnet ihn auch Aristoteles und die Compilatoren mit denen zusammen, die ein Chaos, oder eine Mischung (*μῖγμα*) als Princip angenommen haben, also mit Anaxagoras, Empedocles und sogar mit Demokrit ***). Die Aussonderung aus dieser unbegränzten

---

*) Stobaeus eclog. I. 294. *Τὸ δ' ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐνέργεια* (? *ἐνεργείᾳ*), *ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ὑπόκειται* (Plut. *ὑποκέηται*). Die Parallelstelle bei Plutarch. plac. phil. I. *γ' Ἁμαρτάνει δὲ οὗτος, μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα· ἁμαρτάνει οὖν, τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν. Τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐνέργεια, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται.*

**) Plutarch ibid. *λέγει οὖν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη.*

***) Metaph. *Λ*. 2. *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου· καὶ*

Natur braucht darum nicht auf dynamische Art erfolgt zu sein, sondern kann auch als eine mechanische Absonderung der gleichartigen Bestandtheile aufgefasst werden, wie ja Simplicius sagt, dass bei der Scheidung des Unbegränzten das Gleichartige sich zu dem Gleichartigen hinbewegt habe *). Und ebendahin gehört der Streit, ob Anaximander sein ἄπειρον als ein Mittleres zwischen Luft und Wasser gedacht habe **). Ich glaube darum vorsichtiger zu sein, wenn ich Anaximander nicht zu den Dynamikern rechne, sondern in seiner Lehre die Tendenz von der Ausführung unterscheide. Offenbar sah er ein, dass man um das Sichtbare zu erklären, unsichtbare Elemente annehmen müsse; ob diese aber durch einen qualitativen Process sich dynamisch zu den sichtbaren Gestalten umwandeln oder ob dieselben schon die Eigenschaften der in die Sichtbarkeit getretenen Gestalt besitzen und nur wegen ihrer Mischung und Kleinheit den Augen verborgen bleiben und erst wenn sie sich in grösserer Menge gesammelt haben, sichtbar werden: darüber hat Anaximander nichts gesagt. Und zwar wahrscheinlich, weil er nichts darüber gedacht hat: das Problem war noch nicht aufgestellt. Seiner ganzen Sinnesweise lag aber wohl das Mechanische näher. Und selbst die von Schleiermacher als absurd bezeichnete Ueberlieferung, dass Anaximander Atome gelehrt habe, erklärt sich

---

ὡς Δημόκριτός φησιν, ἦν ὁμοῦ πάντα, δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ· ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι.

*) Simplic. in phys. f. 6. b. ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν γίγνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστων ὡς οὐ γιγνομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

**) Philop. cod. Reg. 1947. τινὲς δὲ — ὑπέθεντο ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, ἢ ὡς ἐν ἄλλοις, ἀέρος μὲν πυκνότερον ὕδατος δὲ λεπτότερον. καὶ οἴονται τοῦτον Ἀναξίμανδρον εἶναι.

aus dem mechanischen Charakter seiner Welterklärung, die zu Demokritischen und Anaxagoreischen Atomen ebenso leicht hinführen konnte, wie zu der Platonischen und Aristotelischen Erklärung der Materie als Nichtseiendes oder als Dynamis. Ich setze desshalb hier zum Schluss die Meinung des Aristoteles hin, dass die früheren Philosophen gewissermassen alle Principien der Naturerklärung schon gesucht und gefunden, gewissermassen aber auch noch nichts erkannt haben, da sie nur in dunkler und stammelnder Sprache redeten, weil die Philosophie noch jung war *).

Dass aber diese Unterscheidung einer bloss scheinbaren Mischung von der realen nicht etwa von mir untergeschoben ist, lässt sich leicht aus Aristoteles erweisen. Aristoteles nämlich betrachtet als eine seiner eigenthümlichen Leistungen, dass er zuerst das Wesen der Mischung (*μῖξις*) richtig erkannt habe, und zwar so, dass dabei zwei bisher selbständige mit verschiedenen Eigenschaften versehene Körper zu e i n e m neuen Körper zusammengehen, der nun andere neue Eigenschaften gewinne und dessen Theile durchweg gleichartig untereinander und mit dem Ganzen sind. Von dieser Mischung, die wir heute als den chemischen Process bezeichnen, unterscheidet er die blosse Nebeneinanderlagerung (*σύνθεσις*) der feinsten Theile (*κατὰ μικρά*) verschiedenartiger Körper, wobei dieselben ihre Eigenart behalten. Wenn die Theilung nämlich sehr fein ist, so dass man die einzelnen verschiedenartigen Bestandtheile nicht mehr erkennen kann, so ist eine Mischung für den Augenschein (*πρὸς τὴν αἴσθησιν*)

---

*) Metaphys. I. 10. *Ἀλλ' ἀ μ υ δ ρ ῶ ς ταύτας· καὶ τρόπον μέν τινα πᾶσαι* (sc. *αἱ αἰτίαι*) *πρότερον εἴρηνται, τρόπον δέ τινα οὐδαμῶς· ψ ε λ λ ι ζ ο μ έ ν η γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε ν έ α κατ' ἀρχὰς οὖσα καὶ τὸ πρῶτον.*

vorhanden, aber eigentlich nur, wie er sich ausdrückt, für einen, der nicht scharf sieht, für Jemand aber mit Lynkeus-Augen bloss eine Zusammenstellung, wie wenn Gerstenkörner neben Weizenkörnern lägen, die keine Mischung eingehen. Diese Synthese ist also das, was wir gewöhnlich Mischung nennen und in ihrer feinsten Form eine Lösung, wobei aber kein chemischer Process stattfindet *).

Diese chemische Mischung nun erklärt Aristoteles mit Hülfe des Gegensatzes von Actus und Potenz, ebenso wie den Vorgang des Wachsens (*αὔξησις*), den auch niemand vor ihm genauer erkannt habe. Denn beim Wachsen entsteht die räumliche Vergrösserung erst, wenn andersgeartete Körper von einem actuell bestimmten zur actuellen Erscheinung früher bloss potentiell vorhandener Daseinsformen genöthigt werden; z. B. das Feuer wächst, wenn Holz hinzugelegt wird, welches der Potenz nach Feuer ist, und nun zu actuellem Brennen durch das actuelle Feuer gebracht wird. Und ebenso wächst unser Fleisch u. s. w. **). In derselben Weise setzt die Mischung (*μῖξις*) voraus, dass beide gemischte Körper etwas actuell anderes geworden sind, während sie potentiell das noch haben, was früher vor der Mischung ihre Eigenschaft war, ohne es zu verlieren ***). Man sieht also deutlich, dass die Mischung ohne die Bekanntschaft mit den Begriffen von Actus und Potenz nicht verstanden werden kann.

Wenn wir uns nun erinnern, dass Aristoteles mit einem Blick von oben herab alle die Früheren lobt, welche

---

*) Vergl. die ausführliche Darlegung de gen. et corr. I. 10. *Ἂν δ’ ᾖ κατὰ μικρὰ σύνθεσις ἡ μῖξις — — μόνον μεμιγμένα πρὸς τὴν αἴσθησιν — — τῷ Λυγκεῖ δ’ οὐθὲν μεμιγμένον.* Und vorher: *σύνθεσις γὰρ ἔσται καὶ οὐ κρᾶσις οὐδὲ μῖξις, οὐδ’ ἕξει τὸν αὐτὸν λόγον τῷ ὅλῳ τὸ μόριον.*

**) Vergl. Arist. de gen. et corr. I. 5.

***) Ebds. I. 10.

aus einer Einheit oder ursprünglichen Mischung alles erzeugen, oder welche lehren, es sei alles zumal (*ὁμοῦ πάντα*) gewesen, weil sie nämlich den Begriff der Materie geahnt hätten *): so können wir aus dieser Anerkennung nicht schliessen, dass Aristoteles etwa die dynamische Erklärung, wie er sie z. B. bei der Mischung (*μῖξις*) giebt, dem Anaximander zugestehen wolle. Denn zu den also Gelobten rechnet er auch den Demokrit, welcher doch entschieden die chemische Mischung läugnet und nur die Mischung für den Augenschein anerkennt. Man könnte daher aus diesen Stellen bei Aristoteles mit gleich grosser Beweiskraft zeigen, dass er dem Anaximander die Atomen-Lehre zugeschrieben habe, wie die Lehre von dem Dynamischen. In der That aber ist das eine so unstatthaft wie das andere; denn Aristoteles will gerechter Weise nur den Gedankentrieb in den früheren Philosophen anerkennen, die zu ihrem „Unbegränzten" oder dem „Alles zumal" durch den Begriff der Materie leise genöthigt wurden, obschon sie bei dieser unklaren Fassung **) sich die ganz äusserliche Mischung der Elemente oder Atome vorstellten, da ihnen die Begriffe von Actus und Potenz noch nicht aufgegangen waren.

Ich glaube daher, dass sich nicht leicht eine Stelle nachweisen liesse, die uns zwänge, über dieses gerechte Urtheil des Aristoteles hinaus zu gehen. Anaximander ist nur Dynamiker dem Gedankentriebe nach, aber seine Vorstellungsweise bewegt sich im Mechanischen.

---

*) Metaph. Λ. 2. *Καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου· καὶ ὥς Δημόκριτός φησιν, ἦν ὁμοῦ πάντα, δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ· ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι.*

**) Vergl. oben S. 60, Anmerk. **) *ἀμυδρῶς* und *ψελλιζομένῃ*.

Wenn wir nun auf die obige Untersuchung zurückblicken, so ergiebt sich, dass Anaximander in vierfacher Beziehung sein Princip das Unbegränzte nannte; erstens weil es im Gegensatz gegen die bestimmten Eigenschaften der Elemente und einzelnen Körper eine unbegränzte und darum geradezu unkörperliche Natur hat; zweitens weil es im Gegensatz gegen die begränzte Menge und Kraft der Einzeldinge einen unbegränzten Vorrath an Kraft hat und für die Entstehung aller Dinge ausreicht; drittens weil es im Gegensatz gegen den begränzten Raum der Einzeldinge in unbegränzter Weise Alles erfüllt, wobei jedoch die Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung im unendlichen Raume ferngehalten werden muss, und viertens, weil es demgemäss im Gegensatz zu der begränzten Zeit des Daseins der Einzeldinge eine unbegränzte Dauer ohne Alter und Tod hat.

Aus der ersten Bestimmung wurde später das Nichtseiende oder Dynamische; aus der zweiten die Autarkie der Welt; aus der dritten die Einheit und Unräumlichkeit des wahrhaft Seienden; aus der vierten seine zeitlose Ewigkeit.

§ 10.

Die Entstehung der Thiere und Menschen. Darwinismus.

Die Kühnheit des Naturforschers, die ich schon oben bei der Weltbildungshypothese an Anaximander hervorhob, zeigt sich auch, wenn er die Entstehung der Thiere zu erklären versucht. Da die Erde nur eine Abscheidung aus der ursprünglich viel grösseren wässrigen Weltmittelpunktskugel war, von deren Wassermasse das Meer nur ein kleiner Rest ist: so lag es nahe, auch alle Thiere ursprünglich als Wasserthiere zu betrachten. In der That

wird berichtet, dass nach Anaximander die Landthiere ursprünglich im Wasser gelebt hätten, mit stachlichter Rinde bedeckt, sie seien dann aber mit fortschreitendem Alter auf das Trockene gestiegen, dort sei ihre Rinde geborsten und sie hätten ihre Lebensweise in kurzer Zeit den veränderten Verhältnissen angepasst *). Eine solche Hypothese konnte ohne Analogien nicht aufgestellt werden. Offenbar hatte Anaximander die Entstehung der Libellen aus den im Wasser lebenden Larven beobachtet, die ja auch aufs Trockene kriechen und nach Sprengung der Rinde sich in die neuen Verhältnisse einleben.

Durch die Vorstellung der Anpassung der Lebensweise (*μεταβιῶναι*) könnte Anaximander als Vorgänger Darwin's betrachtet werden, ebenso wie durch die andere Vorstellung, dass die ältesten Organismen im Meere zu suchen sind, von denen die Landthiere nur als Transformationen gelten. Noch vollständiger wird dieser Vergleich, wenn wir auch die Anaximandrische Menschenentstehung hinzunehmen; denn unser Philosoph behauptet, dass der Mensch seinen Ursprung in Thieren von anderer Art habe. Diesen Satz beweist er einfach aus der Unwahrscheinlichkeit, dass sich ein Wesen wie der Mensch, welcher nicht wie die andern Thiere schnell selbst seine Nahrung finde, sondern einer so langdauernden Säugung bedürfe, bei solchen Anfängen erhalten haben

---

*) Plutarch. de plac. phil. V. 19. *'Αναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον· καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ, ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.* Brucker hat diese Stelle offenbar nicht verstanden; denn er übersetzt (hist. crit. II. 2. 1. § 15) ruptoque cortice non multum temporis supervixisse, als ob *μετά* hier die nachfolgende Zeit und nicht vielmehr die Umwandlung ausdrücken sollte.

könnte *). Es ist dies auch einleuchtend genug und ein Zeichen des Anaximander'schen Scharfsinnes, dass er gleich die Ernährung als die wichtigste Bedingung der Erhaltung hervorzieht. Daraus ergiebt sich also, dass der erste ohne Mutter geborene Mensch, um sich erhalten zu können, schon ausgewachsen geboren werden musste, eine Vorstellung, die auch denen, welche eine Schöpfung des Menschen lehren, immer zunächst im Sinne liegt. Nun liess sich natürlich ein erwachsener Mensch nicht aus einem anderen Säugethier hervorziehen und so war es ein sehr begreiflicher und zugleich sehr kühner und grossartiger Gedanke, die Entstehung des Menschen in das Wasser zu verlegen, wo der Mensch in anderer Gestalt erst wie ein Fisch auswächst, um wenn er allmählig fähig geworden, den Kampf ums Dasein (*ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν*) zu bestehen, dann erst ans Land zu treten. Auch Hippolyt erzählt, dass die Menschen nach Anaximander „anfänglich einem Fische ähnlich gewesen wären". Dies Wort „anfänglich" (*κατ' ἀρχάς*) muss doch wohl auf die Anfänge der Menschen, also auf ihr Jugendalter im Wasser bezogen werden. Offenbar hat er sich die bei dieser Veränderung der Lebensweise nothwendige Metamorphose ähnlich wie bei der Entstehung der übrigen Landthiere erklärt.

Es ist Schade, dass uns dabei eine von Anaximander selbst herangezogene Analogie verloren gegangen; denn obgleich sie von Plutarch überliefert wird, bleibt sie doch ihrem Wortlaut nach unverständlich und könnte erst durch

---

*) Euseb. praep. ev. I. 8. aus Plutarch: „*ἔτι φησὶν* (Anaximander) *ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐγενήθη, ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δἰ ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἄν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι.*

eine Conjectur einen zweifelhaften Werth erhalten *). Nur soviel müssen wir daraus abnehmen, dass Anaximander nicht ins Blaue hinein diese Behauptungen aufstellte, sondern auf Beobachtungen hinwies, die eine solche Metamorphose von Wasserthieren in Landthiere wahrscheinlich machen konnten. Ich habe oben an die Libellen erinnert, und man nehme die Mücken hinzu, da die Entstehung dieser sich genug bemerkbar machenden Thiere der Beobachtung der alten Naturforscher nicht entgehen konnte. Darum führt Aristoteles in seiner Geschichte der Thiere, wo er von einer solchen Metamorphose spricht, die Mücken als bekanntes Beispiel an: „einige Thiere leben zuerst im Wasser, verwandeln sich dann in eine andere Gestalt und leben draussen, wie z. B. die Mücken in den Flüssen“ **). Und an einer andern Stelle desselben Buches erzählt er den Vorgang ganz genau: „Zuerst nimmt der gährende Schleim eine weisse Farbe an, dann eine schwarze, endlich eine blutähnliche. Wenn er so beschaffen ist, wächst aus ihm etwas heraus, wie Seetang, sehr klein und roth. Dieses nun bewegt sich einige Zeit, da es daran gewachsen ist; dann reisst es ab und stürzt ins Wasser, die sogenannten Askariden. Nach einigen Tagen stehen sie aufrecht auf dem Wasser, ohne Bewegung und hart. Und darauf, nachdem die Schale zerrissen ist (*περιρραγέντος τοῦ κελύφους*), sitzt die Stechmücke oben, bis die Sonne oder der Wind sie bewegt; dann erst fliegt sie davon“ ***).

---

*) Plutarch. Symp. Quaest. VIII. 8. 4. *ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ παλαιοὶ* (?) *καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι.* Vielleicht *ὥσπερ οἱ βάτραχοι?*

**) Histor. anim. I. 1. *Ἔνια δὲ τῶν ζῴων τὸ μὲν πρῶτον ζῇ ἐν τῷ ὑγρῷ, ἔπειτα μεταβάλλει εἰς ἄλλην μορφὴν καὶ ζῇ ἔξω, οἷον ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς ποταμοῖς ἐμπίδων.*

***) Ibid. V. 20. *ἔπειτ᾽ ἀπορραγέντα φέρεται κατὰ τὸ ὕδωρ, αἱ*

Freilich ist es auch möglich, dass die Worte *ὥσπερ οἱ παλαιοί* keine Analogie angeben sollen, wenigstens scheint man bisher an diese Möglichkeit gar nicht gedacht zu haben. Wyttenbach bemerkt zu den obengenannten Worten: non aptum huic loco: aptius sit *ὡσπερεὶ παιδείᾳ*, quod verti (nämlich et velut educati). Hutten findet die Worte ebenfalls unpassend, selbst wenn man mit Xylander übersetzte, ut veteres putant. Dieses letztere ist schon desshalb unstatthaft, weil Plutarch grade die Abweichung Anaximander's von der feineren Meinung der Alten berichten will. Hutten führt noch eine Lesart an: Referenda huc videtur lectio e Turn. notata *ἁπαλούς*. Aber er verwirft sie sofort: Sed quid inde lucri? So bleibt er stehen beim Zweifel: Quid haec sibi velint, dubium est. Wenn man also auf diese Weise nicht helfen kann, so dürfte es eher passen, wenn für die Ernährung und dann auch für die später erfolgende Metamorphose ein Analogon angegeben wäre. Da sich die Sache nicht entscheiden lässt, so mag es genügen, an diejenigen Analogien erinnert zu sein, welche dem naturforschenden Philosophen bekannt gewesen sein werden *).

καλούμεναι ἀσκαρίδες — — περιρραγέντος τοῦ κελύφους ἡ ἐμπὶς ἄνω ἐπικάθηται, ἕως ἂν ἥλιος ἢ πνεῦμα κινήσῃ· τότε δ' ἤδη πέτεται.

*) Eine mögliche Erklärung wäre noch die folgende. Plutarch erzählt, die Alten hätten den Ursprung des Menschen aus dem feuchten Element (*ἐκ τῆς ὑγρᾶς τὸν ἄνθρωπον οὐσίας φῦναι*) gelehrt und den Fisch darum als unseren Verwandten und als zusammen mit uns ernährt (*ὁμογενῆ καὶ σύντροφον*) betrachtet. Anaximander dagegen weiche zu einer schlechteren Lehre in so fern ab, als er den Menschen aus dem Fisch entstehen liesse, wärend er im Uebrigen mit dieser Vorstellung der Alten (*ὥσπερ οἱ παλαιοί*) übereinstimme. Unbefriedigend dabei ist, dass Plutarch vorher nicht gesagt hat, wie die Alten sich diese Erzeugung des Menschen aus dem Wasser gedacht hätten.

Wenn Anaximander aber den Genuss der Fische verboten hat, weil der Fisch zugleich Vater und Mutter von uns sei *): so erkennen wir in dem Verbot allerdings unzweifelhaft einen Zusammenhang mit den Aegyptischen Priesterlehren, nicht minder aber in der Begründung die Selbständigkeit der Anaximander'schen Forschung, da die von Plutarch getadelte und mit der Mythologie im Widerspruch stehende Ableitung des Menschen aus dem Fische grade eine nüchterne naturwissenschaftliche Ueberlegung verräth, deren Werth durch die modernen Hypothesen nur noch mehr ins Licht gesetzt werden kann.

Interessant ist, wie ungefähr vor hundert Jahren der ausgezeichnete Gelehrte Brucker diese Anaximandrische Theorie beurtheilte. „Diese Erzeugung der Menschen aus andersartigen Wesen zeigt zwar die geringe Bildung Anaximander's in der Naturwissenschaft, ist ihm aber um so mehr zu verzeihen, weil die meisten heidnischen Philosophen so albern über den Ursprung des Menschen-Geschlechts philosophirt haben. Denn da sie einmal die Hypothese, eine generatio aequivoca sei möglich, zuliessen, so war es denn auch leicht, dem Menschengeschlecht einen derartigen Ursprung zuzuschreiben, da sie den wahren Ursprung des Menschen, dessen Kenntniss eine Offenbarung voraussetzt, nicht wussten" **).

---

*) Plutarch. symp. lib. VIII. 8. *ὁ Ἀναξίμανδρος τῶν ἀνθρώπων πατέρα καὶ μητέρα κοινὸν ἀποφήνας τὸν ἰχθὺν διέβαλε πρὸς τὴν βρῶσιν.*

**) Histor. critic. part. II. lib. II. cap. 1. § 15. cum enim semel hypothesin illam, generationem aequivocorum esse possibilem, admitterent, facile inde erat, humano generi ejusmodi adscribere ortum, cum veram hominis originem, cujus notitia revelationem supponit, ignoraverint. Anaximander's exigua eruditio in naturalibus soll sich also aus seiner Unbekanntschaft mit der Offenbarung erklären. So dachte der gelehrte Brucker im Jahre 1767.

Wenn wir nun in dieser Lehre Anaximander's wie in seiner Weltbildungshypothese den grossen Sinn und die kühne Gedankenbewegung bewunderten, so bleibt uns noch übrig, auf eine interessante Analogie aufmerksam zu machen. Bei der Weltbildung entsteht zuerst eine Borke von Feuer um die Welt und, nachdem diese zerrissen, entwickeln sich die Phänomene der jetzt bekannten Welt. Ebenso entsteht bei der Bildung der Landthiere erst eine Borke um die frühere Lebensform im Wasser und, nachdem diese zerrissen, entwickelt sich das umgestaltete Leben der Thiere auf dem Lande. In beiden Fällen gebraucht Anaximander dieselben Ausdrücke, und wir können daher sagen, dass er sich die Welt entwickeln lässt, wie ein grosses Thier, oder dass er sich die Thiere entwickeln lässt, wie eine kleine Welt. Freilich ist dabei die Analogie nicht von Weitem her; doch ist in beiden Fällen wenigstens eine Entwickelung von innen heraus geboten und ich weiss nicht, ob man wegen des Wortes Rinde (*φλοιός*) nicht auch die Analogie mit der Entwickelung der Pflanzen heranziehen darf. Diese Analogien würden nun wieder eine dynamische Naturauffassung anzeigen, indem sich unter dem Schutz einer Rinde der innere Umwandlungsprocess vollzieht; da aber bei den kosmischen Erscheinungen entschieden eine mechanische Erklärung geboten wird, und da die Ueberlieferung in Bezug auf die Entstehung der Thiere nur jene Paar Stellen erhalten hat: so scheint mir auch in diesem Falle wieder das Aristotelische Urtheil sich zu bestätigen, dass der Gedankentrieb wohl auf eine dynamisch organische Auffassung hinarbeitete, dass der Ausdruck der Begriffe aber noch in stammelnder Dunkelheit verblieb.

Schluss.

Ich habe mit solcher Ausführlichkeit über Anaximander's Hypothesen verhandelt, theils weil sie als erste naturwissenschaftliche Arbeit der Griechen besonders interessant sind und noch nicht gehörig gedeutet waren, theils weil dadurch der Gegensatz zu Heraklit um so schärfer hervortritt. Denn obwohl Anaximander nicht im Mindesten die göttliche Natur seines Alls vergisst und sogar mit poetischen Bildern *) von einer Rechenschaft spricht, welche die Dinge über ihre Sünde (*ἀδικία*) abzulegen und wobei sie Busse und Strafe (*τίσιν καὶ δίκην*) zu leisten haben: so ist doch ersichtlich genug, dass die mechanische Erklärung der Dinge bei ihm entschieden den Ausschlag giebt und dass sein nüchterner, klarer und scharfsinniger Blick durch keine mythologische Ueberlieferung beherrscht wurde. Während Heraklit dem blinden Verstand der Menge alles Urtheil abspricht und sich mit einer priesterlichen Würde und mit einer orakelhaften Sprache umhüllte und der Mythologie seine Gedanken entlehnte: so suchte Anaximander trotz der kühnsten Hypothesen die einfachsten Analogien und die allen zugänglichen Zeugnisse der Sinne. Die folgenden Studien über Heraklit werden diesen Gegensatz zur Genüge ausweisen.

---

*) Simplic. phys. f. 6. a. *ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.*

ANAXIMENES.

Es war nicht meine Absicht, dem Anaximenes selbst eine ausführliche Untersuchung zu widmen. Die folgenden Studien sind nur Anaximander's wegen angestellt; denn es schien mir sehr vortheilhaft für das Verständniss seiner Lehre, wenn man auf diese noch ein Reflexlicht fallen liesse durch Hervorhebung der abweichenden Theorien seines Schülers. Ich beschränke mich jedoch hier auf drei Puncte, bei denen die Abweichung am Grellsten in die Augen fällt, nämlich die Bestimmung des Princips, die Erklärung der Ausscheidungen und die Vermuthungen über die Beschaffenheit des Himmels und der Gestirne. An vierter Stelle habe ich noch eine Frage behandelt, die Anaximenes selbst angeht: es ist eine Ehrenrettung; denn selbst unsere besten Historiker haben dem Anaximenes Lehren zugeschrieben, die nur in die mythologische Periode gehören.

§ 1.

Die Luft als das Unbegränzte (ἄπειρον).

Wenn Anaximander eingesehen hatte, es müsse, damit die Erzeugung der Dinge nicht Mangel litte, ein unbegränzter Urstoff angenommen werden: so hat er zugleich denselben sicherlich als materiell aufgefasst. Nun erscheint aber das Materielle immer den Sinnen. Er hätte also, um seine Theorie halten zu können, auf feine erkenntnisstheoretische Fragen übergehen müssen, auf den

Gegensatz sinnlicher und intellectueller Erkenntniss und auf den Gegensatz von Potenz und Actus: daran aber dachte damals noch Niemand. Mithin musste das nichtsinnenfällige und doch materielle Unbegränzte des Anaximander nothwendig als fehlerhaft ersonnen erscheinen und es war darum ein ganz natürlicher Fortschritt und kein Rückschritt, wenn Anaximenes, die sinnenfällige Welt beobachtend, einen Stoff zu finden suchte, der zugleich unbegränzt und sinnenfällig war.

Alle überlieferten Stellen beweisen uns, dass Anaximenes einerseits die philosophische Forderung Anaximander's festhielt, andererseits zu zeigen versuchte, dass die geforderte Bedingung der Unbegränztheit wirklich der Luft zukomme. Während Erde und Wasser immer einen begränzten Raum einnehmen, musste es selbst der oberflächlichen Beobachtung einleuchten, dass die Luft das Bestreben hat, sich nach allen Seiten zu verbreiten, dass sie durch die feinsten Oeffnungen dringt und auch die athmenden Thiere durchsetzt und dass Niemand eine Gränze der Luft gegen den Himmel hin irgendwo wahrnehmen kann. Ferner war sie fähig alle die begränzenden Bestimmungen zu tragen, die man sonst unterschied, da sie sowohl warm als kalt, sowohl trocken als feucht sein konnte und auch wie beim Hagel in feste Form überzugehen schien.

Nimmt man daher den Gedankentrieb, der in Anaximander's Unbegränztem (*ἄπειρον*) steckt, so hat Anaximenes einen Rückschritt gemacht; nimmt man aber, wie die Gerechtigkeit verlangt, bloss das von Anaximander Geleistete als gegeben an, so müssen wir einen Fortschritt des Gedankens in Anaximenes anerkennen, indem auch noch die Heraklitische und Anaxagoreische und Demokritische Vorstellung durchlaufen werden mussten, ehe man zu einem tieferen Begriff von der Materie gelangen konnte.

Ich möchte noch eine Betrachtung hinzufügen, die uns des Anaximenes Lehre sehr gut ins Licht setzt. Es ist die Betrachtung der Quantität. Dasjenige nämlich, was an Quantität alles Uebrige so sehr übertrifft, dass dieses dagegen nur als verschwindend klein und wenig erscheint, muss nothwendiger Weise auch für unsere Vorstellung so an Ansehn wachsen, dass es die erste Stelle erhält, und Alles Uebrige wird wie ein Accidens daran erscheinen.

Nehmen wir die Weltanschauung des Thales. Er hielt die Erde für begränzt, die Luft für nach oben und unten begränzt, die Sterne für begränzt an Grösse und Entstehung; dagegen dachte er sich das Wasser als gränzenlos nach allen Seiten und nach Unten bis ins Unendliche reichend. Wie sollte es ihm da nicht als natürlich erscheinen, dass alle diese begränzten Dinge aus dem an Quantität unermesslichen Wasser entstanden wären. Wenn umgekehrt Xenophanes glaubte, die Erde treibe ihre Wurzeln nach Unten ins Unendliche, so folgt aus dieser Unermesslichkeit an Quantität schon von selbst, dass er die Erde nicht konnte entstehen lassen, sondern dass sie ihm wenn nicht das einzige, doch jedenfalls auch ein Princip sein musste.

Gehen wir nun zu Anaximander über, so sehen wir, wie er die Erde mit dem Wasser als eine an zwei Seiten abgeplattete Kugel in die Mitte der Welt stellte. Er dachte sie rings von Luft umgeben und liess die Luft bis in die fernste Peripherie des Himmels reichen. Da wir nun aus allen Ueberlieferungen erkennen, dass er die mathematische Betrachtungsweise pflegte, so muss es ihm und seinem Landsmann, dem Anaximenes nahe gelegen haben, sich nach der von ihm angenommenen Entfernung der Sonnensphäre den Cubikinhalt der Luft zu berechnen.

Während nun **Aristoteles** bei einer solchen Berechnung *) fand, dass die Luft unter diesen Annahmen an Quantität allen übrigen Elementen entwachsen würde, und ihr desshalb durch den Aether eine Gränze setzte, damit sie in Proportion mit den andern Elementen bliebe: so wurde **Anaximenes** umgekehrt sehr natürlich zu der Folgerung getrieben, dass die unermessliche Masse von Luft, in welcher Sonne, Mond und Planeten nur wie Blätter flattern, das unbegränzte Princip sei, aus welchem sich Alles durch Verdichtung und Verdünnung gebildet habe.

§ 2.

Die Verdünnung und Verdichtung.

Das zweite Princip Anaximander's war die ewige Bewegung und Anaximenes stimmt ihm zu, wie aus Hippolytus' Bericht hervorgeht, mit den Worten, dass die Luft in einer ewigen Bewegung sei, da sich Alles, was sich verändert, nicht verändern könnte, wenn nicht Bewegung wäre **). Anaximander nun hatte die Vorstellung einer ewigen Bewegung, wie es scheint, unmittelbar aus der Beobachtung des Himmels geschöpft und sie zur Ausscheidung und Mischung der Elemente, die der Möglichkeit nach in seinem Unbegränzten (*ἄπειρον*) lagen, benutzt. Es entsteht nun die Frage, ob Anaximenes bei seiner ewigen Bewegung nur die allerhand möglichen

*) Vergl. Aristot. Meteorol. I. 3. *πολὺ γὰρ ἂν ὑπερβάλλοι τὴν ἰσότητα τῆς κοινῆς ἀναλογίας πρὸς τὰ σύστοιχα σώματα, κἂν εἰ δύο στοιχείων πλήρης ὁ μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ τόπος ἐστίν· οὐδὲν γὰρ ὡς εἰπεῖν μόριον ὁ τῆς γῆς ἐστιν ὄγκος, ἐν ᾧ συνείληπται πᾶν καὶ τὸ τοῦ ὕδατος πλῆθος, πρὸς τὸ περιέχον μέγεθος.*

**) Hippolyt. ref. haer. Duncker p. 18. *κινεῖσθαι δὲ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινοῖτο.*

einzelnen Bewegungen im Auge gehabt habe, oder ob er ebenfalls die ewige Drehung des Himmels meinte?

Bis jetzt hat man, soviel ich sehe, diese Frage noch nicht aufgeworfen. Es ist aber einleuchtend, dass unser Urtheil über Anaximenes gewaltig verschieden ausfallen muss, jenachdem wir der einen oder der andern Annahme folgen. Denken wir uns nämlich, wie dies bisher geschehen ist, die unendliche Luft des Anaximenes bald hier, bald da verdichtet oder verdünnt und demgemäss eine Entstehung der Dinge, so ist die Albernheit gränzenlos, die wir ihm zutrauen; denn die erste Frage, womit alles Philosophiren anfängt, ist immer nach dem Warum? Warum sich die Luft aber hier und dort verdichten und verdünnen soll, ist, wenn wir ihr nicht einen Genius einpflanzen, der entweder launisch oder nach einem verborgenen Rathschluss diese Zuckungen veranlasst, völlig unbegreiflich. Von solchem Ursprung der Bewegungen ist aber nichts überliefert. Denn ich kann mich nicht entschliessen, die von Krische und auch von Zeller hervorgehobene Lebendigkeit oder Beseeltheit des Unbegränzten oder der Luft hierfür in Anspruch zu nehmen. Mir scheint darum a priori von einem Manne, der die ganze wirkliche Welt in Gedanken auflöst, um sie nach einer Theorie wiederaufzubauen, auch annehmbar zu sein, dass er das erste Warum nicht dem Zufall überliess, der jede zusammenhängende Theorie unmöglich macht. Darum werde ich immer geneigt sein zu glauben, dass er unter der ewigen Bewegung, die er seinem Princip zuschrieb, die auch noch von Plato und Aristoteles auf gleiche Weise angenommene und den Sinnen einleuchtende ewige Drehung des Himmels verstanden hat.

Aristoteles unterschied zwar bei seinen Elementen eine verschiedene Bewegung und liess das eine nach unten,

das andere nach oben streben und behielt die Kreisbewegung nur dem fünften Element jenseit der Luftsphäre, dem Aether vor. Dafür hatte er aber auch keine Kosmogonie, sondern seine Welt verharrte in ewiger Identität. Anaximenes dagegen musste, wie Anaximander und alle die Andern, welche eine allmählige Entstehung der jetzigen Ordnung und Lage der Dinge lehrten, seinem Princip selbst diejenige Bewegung zutheilen, welche zu dieser Weltentstehung führen konnte. Eine tumultuarische und unberechenbare Bewegung hier und dort war dazu aber nicht geeignet; dagegen offenbarte sich ja die Bewegung des Ganzen deutlich den Sinnen in der Drehung des Himmels, wo nach Anaximenes sich ebenfalls nur Luft befand, und dieser ewige Wirbel gab einen genügenden Erklärungsgrund für die meisten Erscheinungen. Denn die besonderen Bewegungen konnte er erst gewinnen, wenn er schon besondere Elemente erzeugt hatte. Während nun bei Empedokles das Besondere schon fertig in der Urmischung lag, so musste bei Anaximenes auch dieses erst abgeleitet werden. Denn es ist wohl als richtig anzunehmen, was, nach Simplicius' Bericht, Porphyrius auf Anaximenes zurückführt, dass er die Entstehung der Dinge als eine blosse Veränderung des Urstoffes betrachtet habe *). Alles Entstehen ist bloss Veränderung. Wie soll sich aber die Luft verändern, wenn die innere qualitative Umgestaltung ausgeschlossen ist, anders als durch Bewegung? Die Luft des Anaximenes, welche nach Cicero und allen Ueberlieferungen immer in Bewegung ist **), wird

*) Simplic. in phys. f. 34. 6. *τὸ δὲ γίνεσθαι εἶναι τὸ ἀλλοιοῦσθαι.*

**) Cicero de natura deor. I. 25. Post Anaximenes aera deum statuit, eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu.

durch ihre kreisende Bewegung aus dem Unbestimmten erst das Bestimmte*) machen müssen, nämlich Erde, Wasser und Feuer und aus diesen dann alle die einzelnen Dinge. Die besonderen Bewegungen können daher erst nach der Entstehung des Besondern beginnen.

Dass die erste principielle Bewegung aber die Kreisbewegung des Himmels sein muss, sieht man auch aus dem Ausdruck bei Eusebius: „erzeugt werde alles durch eine Verdichtung der Luft und wiederum durch Verdünnung; die Bewegung aber bestehe von Ewigkeit“ **). Denn die einzige Bewegung, welche von Ewigkeit war und immer fortdauert und desshalb als principiell keinen Anfang hat, war nach der Meinung des Alterthums nur die Drehung des Himmels und alle diejenigen, welche kühner als Aristoteles auch die Gestirne entstehen liessen, gingen doch nicht über dies Princip hinaus, da sie ohne diese Drehung keine rationelle Entstehungsursache mehr gehabt hätten.

Während nun Anaximander, wie wir sahen, sein Unbegränztes wesentlich als eine Mischung auffasste, so ging Anaximenes in der mechanischen Betrachtungsweise einen Schritt vorwärts; denn wie er dieses mystische Unbegränzte in die sinnenfällige Luft verwandelte: so mussten auch die mystischen Ausscheidungsvorgänge verändert werden und Anaximenes machte daraus die deutlich nachweisbare Verdichtung und Verdünnung des Grundstoffes.

---

*) Cicero academ. quaest. IV. 37. 118. Post ejus (i. e. Anaximandri) auditor Anaximenes infinitum aëra; sed ea, quae ex eo orirentur, definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tunc ex his omnia.

**) Euseb. praep. evang. I. 8. 3. *γεννᾶσθαί τε πάντα κατὰ πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν ἀραίωσιν. τήν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν.*

Wir müssen uns desswegen die Anaximenische Kosmogonie folgendermassen denken. Zuerst fassen wir die Vorstellung der sich im Wirbel drehenden Luft, als des Princips, das in ewiger Bewegung ist. Nach der allgemeinen Annahme der Alten, welcher die geometrische Anschauung der von einem Mittelpunkt zu immer grösseren Abstand auseinander gehenden Radien zu Grunde lag, muss nun bei der Wirbelung die materielle Ausfüllung des engeren Raumes um den Mittelpunkt dichter ausfallen, als da wo mit zunehmendem Radius der Umfang der Kugel einen immer mehr wachsenden Raum einschliesst. Nennen wir nun den Mittelpunkt das Unten und die Peripherie das Oben; so folgt, dass oben die dünnere, unten die verdichtete Luft sich befinden muss. Auf diese Weise werden wir den Bericht des Hippolytus zu deuten haben, dass da, wo die Luft in's Dünnere auseinander gegossen wird, Feuer entstehe, dass aber im mittleren Gebiete, wenn Luft durch Luft verdichtet werde in Folge der Drehung, Wolken zu Stande kommen, bei fortschreitender Verdichtung Wasser, noch weiter getrieben Erde und bei der höchsten Verdichtung Steine *).

Man hat über Anaximenes gespottet, dass er die Luft als das Dünnste in der Welt angenommen und

---

*) Hippolyt. refut. haer. (ed. Miller p. 12. 15.). *Πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι· ὅταν δὲ εἰς ἀραιότερον διαχυθῇ, πῦρ γίνεσθαι, μέσως δὲ ἐπὰν εἰς ἀέρα πυκνούμενον ἐξ ἀέρος νέφος ἀποτελεσθῇ* (*ἀποτελεῖσθαι* Roeper) *κατὰ τὴν πόλησιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνώτατον λίθους.* Roeper will *ἐπὰν* in *πάλιν* verwandeln und *πόλησιν* in *πίλησιν* nach Salvinius. Allein vielleicht ist *πόλησιν*, wofür Cod. Taur. *πήλλησιν* bietet, beizubehalten. Uebrigens entsteht die *πίλησις* durch eine *πόλησις* und es scheint dieser terminus auch an andern Stellen unsicher zu sein z. B. Euseb. praep. evang. I. 8. 3, wo statt *πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος* auch *ἀπλουμένου* überliefert wird und der Sinn, auch wenn man *πολουμένου* läse, befriedigen würde.

doch von einer Verdünnung derselben gesprochen hätte; allein wunderbarer Weise will man sich die Verdichtung gefallen lassen. Ich verstehe nicht, wie man die Relativität dieser Begriffe ausser Acht lassen kann; denn das Dünnere ist doch nur dünner als das Dichtere. Kann die Luft also dadurch, dass eine grössere Menge derselben sich in demselben Raume befindet, wo vorher eine geringere Menge war, dichter werden, so steht doch auch ihrer nachherigen Verdünnung nichts im Wege. Offenbar aber wird durch diese Anaximenische Betrachtung die mathematische Vorstellung mehr in die Natur eingeführt, die Quantität überhaupt und der Raum insbesondere; doch sehe ich nirgends, dass etwa schon die Vorstellung des leeren Raumes aufgekommen wäre, sondern diese Consequenzen wurden erst viel später gezogen, und es muss daher für reine Phantasie gelten, wenn Gruppe als Charakter der ionischen Kosmologie eine Begränzung der Welt gegen das rings herum lagernde Leere annimmt.

Unläugbar sind diese Lehren des Anaximenes wieder ein Rückschritt, wenn man das Anaximandersche Unbegränzte (ἄπειρον) als Materie auffasst, die sich bei den Ausscheidungen zur Entelechie hinbewegt; allein wenn man diese unberechtigten Anticipationen weglässt, da von all diesem nur der Grundtrieb in Anaximander steckt, während die ausgesprochene Vorstellung den Verstand in völliger Unklarheit liess: so müssen wir in des Anaximenes' einseitiger, mechanischer Betrachtung doch einen Fortschritt anerkennen; denn aus dem Richtigen aber Unbestimmten geht der Weg der Geschichte zuerst immer in die Abwege der Einseitigkeiten.

Gehen wir nun von dem Princip aus, so ist die erste Folge seiner Drehung die Verdichtung und Verdünnung. Diese beiden Zustände sind bei Anaximenes aber

gleich Wärme und Kälte, so dass Plutarch bei Hippolytos mit Recht von ihm berichten kann, es wären die ersten Ursachen des Werdens die Gegensätze des Warmen und Kalten *). Dass Anaximenes aus der ins Dünnere auseinander fliessenden Luft das Feuer entstehen lässt, haben wir oben gesehen **); aber wir würden dennoch für diese in seiner Lehre so wichtige Verknüpfung von Verdünnung mit Wärme und Verdichtung mit Kälte etwas vermissen, wenn er nicht ausdrücklich diesen Lehrsatz sollte bewiesen haben. Nun dürfen wir bei Anaximenes natürlich keine exacte Untersuchung erwarten; doch wird schon erzählt, dass er durch Beobachtung der verschiedenen Wärme- und Kälte-Empfindungen beim Hauchen des Athems erfahrungsmässig erkannt zu haben glaubte, dass dünne Luft warm und dichte Luft kalt sei. Denn Jeder konnte das Experiment wiederholen und die Behauptung verificiren. Der weit geöffnete Mund entlässt die Luft dünner und zugleich wärmer, der fast geschlossene Mund drängt die Luft beim Aushauchen zusammen und entlässt sie zugleich dichter und kälter. Wenn es uns auch wunderlich vorkommt, dass Anaximenes so naiv unsere Wärmeempfindungen als Eigenschaften auf das Object übertrug, so dürfen wir nicht vergessen, dass die Trennung des Subjectiven und Objectiven erst im Zeitalter der Sophisten zum Bewusstsein kam. Anaximenes gewann aus der einfachen Beobachtung durch falschen Schluss eine richtige Lehre, nämlich dass Wärme und Kälte keine besonderen Substanzen sind, sondern allgemeine Bestimmungen der Materie, d. h. die an jeder Materie vorkommen könn-

---

*) Hippol. ref. haer. I. 7. ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι θερμόν τε καὶ ψυχρόν.

**) S. S. 80 und die Anmerk. *).

ten. So hielt er Wärme und Kälte nur für verschiedene Aggregatzustände der Materie und gewann den Schlusssatz, dass Feuer also bloss Luft in einem bestimmten Zustande wäre.

Dass die ewige Bewegung bei Anaximander und bei Anaximenes aber nichts anders als die wirbelnde Drehung des Weltalls ist, dafür kann ich noch einen unverwerflichen Zeugen anführen, der es ohne alle Zweideutigkeit ausspricht, ich meine den Aristoteles. Denn in dem zweiten Buche über den Himmel, wo er von der Gestalt und Lage der Erde handelt, sagt er *), dass für die Lage der Erde in der Mitte der Welt Alle den Wirbel (δίνησις) als Ursache angeben und zwar weil sie sich auf die Vorgänge bei den Wirbeln im Wasser und in der Luft stützen; denn dabei bewegt sich immer das Grössere und Schwerere zur Mitte des Wirbels. Darum liessen alle, so viel ihrer die Welt erzeugen (d. h. eine Entstehung der Welt construiren), die Erde in die Mitte gehen. Dass unter diesen Welterzeugern nun Anaximander und Anaximenes mit einbegriffen sind, sieht man deutlich aus dem Folgenden, wo Aristoteles die verschiedenen Theorien anführt, welche dieselben ausgedacht, um zu erklären, dass die Erde, nachdem sie einmal in die Mitte gerathen sei, daselbst verbleibe. Anaximander wird bei dieser Gelegenheit mit Namen genannt, aber auch Anaximenes ist deutlich zu erkennen unter denen, welche der Erde wegen ihrer flachen

*) Arist. de coelo II. 13. καὶ συνῆλθεν (sc. ἡ γῆ) ἐπὶ τὸ μέσον φερομένη διὰ τὴν δίνησιν· ταύτην γὰρ τὴν αἰτίαν πάντες λέγουσιν ἐκ τῶν ἐν τοῖς ὑγροῖς καὶ περὶ τὸν ἀέρα συμβαινόντων· ἐν τούτοις γὰρ ἀεὶ φέρεται τὰ μείζω καὶ τὰ βαρύτερα πρὸς τὸ μέσον τῆς δίνης. Διὸ δὴ καὶ τὴν γῆν πάντες, ὅσοι τὸν οὐρανὸν γεννῶσιν, ἐπὶ τὸ μέσον συνελθεῖν φασιν κ. τ. λ.

Gestalt (διὰ τὸ πλάτος) diese Lage als möglich zusprechen. Ich halte darum aus diesen und den obigen Gründen den Satz für bewiesen, dass das Princip der ewigen Bewegung bei unseren alten Ionischen Physiologen die wirbelnde Drehung der Welt ist. Nehmen wir aber diesen Satz an, so haben wir alle Bedingungen einer mechanischen Physik und sind genöthigt, in grossem Stile mit diesen kühnen Forschern eine Construction, oder wie Aristoteles immer ironisch sagt, eine Erzeugung der Welt zu versuchen. Alle die Einzelnheiten, die gewöhnlich nur als Absurditäten aufgeführt werden, wie die Feuerräder Anaximander's und seine Welt-Ausscheidungen, seine Erdbildung und seine vielen Welten und Anaximenes' blätterartige Gestirne u. s. w. bekommen dadurch mit einem Male einen Sinn und Verstand, da sie in den grossen Zusammenhang einer die ganze Welt umfassenden Theorie gebracht werden und gewiss bei dem Stande der damaligen Kenntnisse von der Natur als höchst geniale und bewunderungswürdige Gedanken betrachtet werden müssen. Und was vielleicht am Erstaunlichsten ist, diese kindlichen Kosmogonien der ältesten Physiologen stehen unserer heutigen Naturwissenschaft näher, als die stolzen, mit syllogistischer Apodiktik festgefugten Systeme der reifen Platonischen und Aristotelischen Kosmologie.

§ 3.

Das Firmament und die erdartigen Himmelskörper.

Wenn Anaximenes nun dadurch charakterisirt ist, dass er auf die in Anaximander liegende Tendenz einer mechanischen Welterklärung einging und die unbestimmten Begriffe des Lehrers zur Bestimmtheit auszuarbeiten suchte, so zeigt sich dies drittens auch sehr deutlich an

dem grossen Gegensatze, zu dem er in der Erklärung der himmlischen Erscheinungen kam. Anaximander kannte keine feste Himmelsschale und hielt die Gestirne für brennendes Gas, welches aus einem Luftwirbel hervorgetrieben wurde; Anaximenes dagegen lehrte einen festen, erdartigen Himmel und feste erdartige Körper der Gestirne.

Wenn man sich erklären will, warum Anaximenes zu diesen Annahmen überging: so bietet uns die Ueberlieferung allerdings dazu keinen Hinweis; allein es liegt auf der Hand, dass die Richtung auf grössere Bestimmtheit den Anaximenes sehr leicht zu diesem Fortschritt bringen konnte. Die Anaximandrischen Feuerräder, welche wie die Saturnringe zu denken sind und um die Erde als Weltmittelpunkt sich drehen, lassen der Sonne gewissermassen *keine Individualität*. Sie ist nur der feurige Ausfluss aus der mit Feuer angefüllten radförmigen Luftröhre. Ein Drang, das Gestirn mehr zu individualisiren, scheint aber schon den Anaximander geleitet zu haben, wenn er gewisse luftige Oerter annahm, an denen das Feuer hervorbricht, und wir würden gern darin die Tendenz sehen, den Feuerring ebenfalls zerreissen und zu einem oder mehreren kosmischen Individuen sich kugelförmig abschliessen zu lassen, wie dies die modernen Hypothesen über unsere Weltbildung verlangen. Aber es fehlen die Berichte, um bei Anaximander dergleichen anzunehmen und die von Achilles Tatius überlieferten Worte, der Himmel sei ein Vogel, der am Feuer theilhabe *), beziehen sich nicht auf die Sonne oder die individualisirten Gestirne, sondern sind ein Vergleich für den *ganzen Himmel*.

---

*) Ach. Tat. 5. *Τίς οὐσία οὐρανοῦ. — Ἀναξίμανδρος δὲ πτηνὸν πυρὸς μετέχοντα.*

Dazu kommt nun zweitens, dass die bewegliche Natur und Form der Luftwirbel doch gar zu wenig an die Hand geben, um die immer gleiche Gestalt der Sonne und die immer gleiche Stellung und Bewegung der Sterne zu erklären. Es lag daher sehr nahe, jene Anaximander'schen Vorstellungen zu verwerfen und das immer Gleiche aus einem Festen abzuleiten. Wenn nun die Sonne ebenso gross ist wie die Erde, und die Erde ursprünglich aus luftförmigem Element fest wurde: so konnte Anaximenes ohne grossen Sprung recht gut auch der Sonne einen festen Körper zuschreiben und ebenso der äussersten Peripherie eine erdartige feste Beschaffenheit zuerkennen.

Wenn Zeller *), wie es scheint, den Bericht Plutarch's verdächtigen will, als wenn dieser mit Unrecht an ein festes Himmelsgewölbe denke, wenn er aus Anaximenes excerpirt, „die Sterne seien wie mit Nägeln an den Krystallhimmel genagelt“: so wird ihn wohl nur der Grund zum Misstrauen veranlasst haben, dass es andrerseits heisst, die Sonne schwebe wie ein Blatt auf der Luft **). Allein diese Schwierigkeit liesse sich ausgleichen, wenn man nur die Fixsterne an dem Himmelsgewölbe befestigt denkt, von denen es auch die Ueberlieferung allein behauptet, und die Sonne und den Mond als der Erde näher und in veränderlicher Bewegung begriffen auf der Luft schweben lässt. Jedenfalls sehe ich keine Nothwendigkeit ein, der Ueberlieferung hier etwas abzubrechen, und warum soll Anaximenes diese Vorstellung nicht schon gehabt haben, die dem Empedocles ein Menschenalter später

*) Philos. d. Gr. I. dritte Aufl. S. 211, Anmerk. 1. Schl.

**) Plutarch. de plac. phil. II. *κβ΄ Περὶ σχήματος ἡλίου. Ἀναξιμένης πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον.*

denn doch nicht abgesprochen werden kann *)? Ich halte daher Anaximenes für den ersten Philosophen, der ein Firmament und feste Weltkörper annahm (von Thales sehe ich ab, weil die Nachrichten über ihn zu wenig zusammenhängen) und erkenne darin einen grossen Gegensatz gegen Anaximander und zugleich einen Fortschritt, weil die Vorstellung, so kindisch sie uns jetzt auch zur Hälfte erscheint, doch damals wohl die einzige Möglichkeit bot, um die Regelmässigkeit in den himmlischen Erscheinungen zu erklären.

Ich gestehe aber, dass eine Schwierigkeit zurückbleibt; denn Hippolyt meldet unläugbar von Anaximenes, dass alle Sterne auf der Luft schweben **). Ist dies aber der Fall, so können sie nicht wohl am Firmament festsitzen. Gegen diese eine Stelle des Hyppolyt haben wir jedoch zwei bei Plutarch, die nicht wohl anders verstanden werden können: 1) die äusserste Peripherie sei erdartig (*γηΐνην*) und 2) die Gestirne seien wie Nägel an dem krystallartigen Himmel befestigt ***). Wenn Anaximenes gegen seinen Lehrer Anaximander aufzutreten wagte, indem er die Luftwirbel in feste Gestirnkörper verwandelte:

---

*) Plutarch. de plac. phil. II. *ιαʹ Περὶ οὐρανοῦ, τίς ἡ τούτου οὐσία. Ἀναξιμένης τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω γηΐνην εἶναι. Ἐμπεδοκλῆς στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς.* Ibid. II. *ιδʹ Περὶ σχήματος ἀστέρων. Ἀναξιμένης ἥλων δίκην καταπεπηγέναι τῷ κρυσταλλοειδεῖ.* Ibid. II. *ιγʹ Τίς ἡ οὐσία τῶν ἀστέρων καὶ πῶς συνεστήκασιν. Ἐμπεδοκλῆς τοὺς μὲν ἀπλανεῖς ἀστέρας συνδεδέσθαι τῷ κρυστάλλῳ, τοὺς δὲ πλάνητας ἀνεῖσθαι.* Aus derselben Quelle hat Stobaeus diese Worte abgeschrieben. I. 506.

**) Hippol. I. 7. *τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην, ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα· πάντα γὰρ πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος.*

***) Vergl. die vorletzte Anmerk. *).

so liegt die Analogie nahe, dass er auch die Anaximandersche feurige Rinde der Welt dazu benutzte, um durch sie ein krystallartiges Firmament aus der Luft ausschmelzen zu lassen. Diese festen Körper konnten sich natürlich nicht wie die Erde durch die Verdichtung in der Mitte des Wirbels bilden; aber da das Feuer dort oben auf die Luft, aus der Alles geworden, doch auch eine Wirkung ausüben muss: so konnte Anaximenes leicht auf den Gedanken kommen, dass eine glasartige Masse aus der Luft ausschmelze und in dem Wirbel mitgeführt werde. Wenigstens finden wir diese Vorstellung bei Empedocles deutlich ausgesprochen *) und es ist kein principieller Widerspruch vorhanden, wenn wir die mangelhaften Nachrichten über Anaximenes auf diese Weise in Einklang zu bringen suchen. Denn die Consequenz der Theorie fordert zwar, in Anaximandrischer Weise oben nur Luft und zwar dünnere als unten anzunehmen, und auf dieser Anschauung beruht auch offenbar der ganze Entwurf der Anaximenischen Kosmogonie; aber zugleich drängten die thatsächlichen Beobachtungen des Himmels zur Annahme fester Gestirnkörper. Darum ist an diesem Platze eine Inconsequenz der Theorie nicht zu tadeln, sondern zu loben, und nicht unwahrscheinlich, sondern grade zu erwarten. Fast alle die späteren Naturforscher nehmen desswegen feste Gestirnkörper an, wie z. B. Xenophanes, die Pythagoreer, Anaxagoras, Empedocles, die Atomisten u. s. w. Und die Aufgabe ist nur zu zeigen, wie diese festen Körper sich in der Luft schwebend erhalten können. Da wird nun theils die Heftigkeit der wirbelnden Umdrehung als Ur-

---

*) Plutarch. de plac. phil. II. *ιά 'Εμπεδοκλῆς στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανόν, ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς χρυσταλλοειδῶς.*

sach angegeben, theils wie bei unserm Anaximenes die flache blattförmige Gestalt. Ist aber einmal die Möglichkeit fester Körper im Himmel zugestanden, so konnten auch die Beobachtungen der unabänderlichen Stellung und Bewegung der Fixsterne es empfehlen, ein festes Himmelsgewölbe für diese glänzenden Nägel an der Himmelsdecke auszudenken.

Ich kann diese Lehre darum nicht als unwahrscheinlich betrachten und nehme lieber an, der Bericht Hippolyt's sei ungenau, indem in den von ihm benutzten Quellen *τὰ ἄλλα ἄστρα* nicht alle übrigen Sterne, sondern „die andern Planeten“ bedeuten konnten. (Vergleiche den Streit über den Gebrauch von *ἀστήρ* und *ἄστρον* bei Achilles Tatius l. l. *ιδ'*.)

Dazu bewegt mich auch eine Stelle bei Zeller, die, wie mir scheint, ebenfalls berichtigt werden kann. Zeller sagt *): „dass die Bewegung der Gestirne nicht in grader Linie fortgeht, sondern zum Kreis umbiegt, erklärte Anaximenes aus dem Widerstand der Luft.“ Wenn man aber das Citat, worauf Zeller diese Behauptung gründet, genauer prüft, so findet man dort nichts von einer Tendenz der Sterne in grader Linie fortzuschreiten und nichts von dem Erfolge des Luftwiderstandes, die Kreislinie herzustellen. Es handelt sich dort lediglich um die Sonnenwenden und vergleicht man die Parallelstelle bei Stobäus, so ist auch dort nur von einer Erklärung der nicht im Kreis erfolgenden Bewegung der Sonne die Rede **).

---

*) Zeller Phil. der Griechen I. S. 211.

**) Plutarch. II. *κγ' Περὶ τροπῶν ἡλίου. Ἀναξιμένης ὑπὸ πεπυκνωμένου ἀέρος καὶ ἀντιτύπου ἐξωθεῖσθαι.* Stobaeus eclog. I. 25. *Περὶ οὐσίας ἡλίου καὶ μεγέθους, σχήματός τε καὶ τροπῶν.* 524. *Ἀναξιμένης πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο, ὑπὸ πεπυκνωμένου δὲ ἀέρος καὶ ἀντιτύπου ἐξωθούμενα τὰ ἄστρα τὰς τροπὰς*

Denn wie Anaximander eine ewige Bewegung lehrte und wie Empedocles und Democrit den Wirbel als Princip der Weltbildung annahm: so dürfen wir wohl dem Aristoteles glauben, dass alle die alten Kosmogonen diese Bewegungsursache, deren Wirkung in der täglichen Umdrehung des Himmels vor Aller Augen lag, einfach als gegeben vorausgesetzt haben*). Die Schwierigkeit lag für die Astronomen daher nicht sowohl in der Erklärung der Kreislinie, als vielmehr in der merkwürdigen Abweichung von der Kreislinie, welche an der Sonne in erster Linie und dann auch an den Planeten auffällt. Für diese Tropen der Sonne nahm nun Anaximenes die Gegenwirkung der verdichteten Luft in Anspruch, wodurch dieses Gestirn aus seiner regelmässigen kreisförmigen Bahn gestossen werde.

Dieser ganze Erklärungsversuch zeigt aber deutlich, dass Anaximenes den Zodiakus schon kennen musste und

---

ποιεῖσθαι. πλατὺν δ' εἶναι τῷ σχήματι. Man sieht schon aus den Capitelüberschriften, dass in beiden Fällen nur von der Sonne die Rede ist und dass, wenn Stobaeus generalisirend sagt τὰ ἄστρα, dies doch nur auf solche Sterne bezogen werden kann, welche Tropen machen. Auch der Ausdruck ἐξωθεῖσθαι kann nicht umbiegen bedeuten, sondern nur das Herausstossen aus der ihnen zukommenden Kreisbahn.

*) Arist. de coelo II. 13. Vergl. oben S. 83, Anmerk. *). Dies ist sicherlich auch der Grund, wesshalb Democrit (nach Galen. hist. phil. XXI. p. 295 ed. Kühn) lehrte, dass die Erde im Anfang noch umhergeirrt sei (natürlich von dem Wirbel herumgetrieben) und erst allmählich bei zunehmender Dichtigkeit und Schwere zum Stehen gekommen wäre. Und auch die ebendaselbst erwähnten Vorstellungen von Heraclides und Ecphantus, dass die Erde sich wie ein Rad um ihre Axe drehe, gehen sehr natürlich aus der allgemeinen Annahme von der Kreisbewegung der Welt und von einer allmählichen Entstehung unseres Weltkörpers hervor.

spricht daher für eine Berührung mit Pythagoreischen oder Aegyptischen Lehren *). Die Kenntnisse des Anaximenes waren daher jedenfalls viel grösser, als die des Anaximander, und obwohl wir nicht genau sehen können, wie weit ihm schon die Regelmässigkeit in der Bewegung der Sonne aufgegangen war: so ist doch der Versuch, die tägliche Drehung der Sonne mit ihrer Bewegung im Thierkreis durch mechanische Ursachen zu erklären, immerhin achtungswerth. Zugleich sieht man aber hierdurch, dass Anaximenes trotz der fremden Einflüsse die mechanischen Ursachen, die Anaximander's Vorstellungen beherrschten, nicht aufgab und daher nicht zu viel von der Italischen Seite oder anderswoher aufgenommen haben kann.

Es liegt auf der Hand, dass jene, von Zeller angeführte Stelle, nachdem sie so genauer analysirt ist, nicht etwa mehr benutzt werden darf, um die Kreisbewegung der Fixsterne zu erklären; vielmehr wird dadurch eher die Wahrscheinlichkeit wachsen, dass die Fixsterne, weil sie keine Abweichung von ihrer Bahn zeigen, auch dem Einflusse der Luft entzogen gedacht werden können. Diesem Einfluss aber werden sie entzogen werden, wenn Anaximenes sie nicht frei auf der Luft schweben liess, wie die Sonne, sondern irgendwie an dem Krystallhimmel befestigte. Durch diese Betrachtung werden wir darum, wie es scheint, mit der eigenthümlichen Anschauung des Anaximenes vertrauter und die zerstreuten Behauptungen desselben zeigen überall einen verständig motivirten Zusammenhang.

---

*) Vergl. Galen. hist. phil. XII. p. 270 Kühn, der diese Entdeckung dem Pythagoras zuschreibt.

§ 4.

Die Bewegung der Sonne.

Eine sehr interessante Frage bleibt uns noch übrig, über deren Beantwortung die Meinungen der Gelehrten weit auseinander gehen. Es wird nämlich der Bericht Hippolyt's so verstanden, als habe Anaximenes der Sonne ihren Weg nicht kreisförmig unten um die Erde herum, sondern seitwärts abgelenkt um die nördlichen Erdstriche herum angewiesen, wie eine Mütze auf dem Kopfe gedreht wird, und dass sie dabei bloss wegen der hohen Gebirge im Norden der Erde verborgen bleibe *).

Röth **) hat nun in seiner gar zu eilfertigen Weise diesen ganzen Bericht für ein „Missverständniss“ erklärt, weil der Gedanke einen „Unsinn“ enthalte und „nur von kopflosen Nachschreibern aus völlig unbegreiflicher Gedankenlosigkeit“ neben der richtigen Angabe über die kreisförmige Umdrehung hätte überliefert werden können. Allein so leicht darf man mit den wenigen Ueberlieferungen nicht verfahren, die wenn sie auch immerhin nicht grade von den besten Köpfen vermittelt sind, doch schon wegen ihrer Sparsamkeit mit einer besonderen Achtung geprüft werden müssen. Ausserdem ist Widerspruch und Unsinn durchaus kein vollständiges Zeichen der Unächtheit; denn da alle die Lehren der Alten nach unserer heutigen Einsicht für unrichtig gelten, so müssen sich auch in allen viele Widersprüche und mancher Unsinn finden, was nicht

---

*) Hippolyt. I. 7. 84 Duncker. *Οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει, καθὼς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν, ὡσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον, κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ᾽ ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον, καὶ διὰ τὴν πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν.*

**) Gesch. der abendl. Phil. II. S. 257 und 258.

erst uns so erscheint, sondern schon von Aristoteles mit einer gewissen humoristischen Ironie hervorgehoben wurde*). Allein andrerseits hat man allerdings festzuhalten, dass die Widersprüche der Lehre nicht so auf der Hand liegen dürfen, dass sie keinem Verständigen hätten entgehen können, und daher muss ich in diesem Falle auf Röth's Seite treten; denn eine Kreisbewegung um die frei schwebende Erde einerseits und ein Herumschieben der Sonne um den nördlichen Erdstrich andrerseits ist eine Vorstellung, die weder Anaximenes noch irgend ein alter Physiolog in eine einstimmige Anschauung hätte bringen können. Allein da Röth, wie schon oben gezeigt (vergl. o. S. 8), die Lehren Anaximander's mit denen des Anaximenes vermengt und überhaupt ohne genügende philologische Genauigkeit zu forschen pflegt, so lassen wir ihn lieber hier ganz bei Seite und unternehmen eine neue Untersuchung.

Eine neue Untersuchung aber ist nöthig, weil auch Zeller, unser gelehrtester und ausgezeichnetster Geschichtsschreiber der Philosophie der Griechen, dem Anaximenes diese widersinnige Lehre zuschreibt und sich noch dazu auf ein Zeugniss des Aristoteles beruft. Da die Frage für die Geschichte der alten astronomischen Vorstellungen nicht von geringer Wichtigkeit ist, so mag die Ausführlichkeit nicht verdriessen und ich erwähne nur noch, dass auch Gruppe dem Anaximenes ein „Zurückgehen von den schwierigen Theorien des Thales“ vorwirft und sowohl seine wissenschaftliche Kraft als seinen Charakter zu verdächtigen für nöthig findet. Er schreibt: „Ferner bestreitet Anaximenes, dass Sonne und Mond unter der Erde ihre Bahnen fortsetzten, sie gingen nur hinten herum, wo im Norden die Erde sich erhöbe. Man

*) Z. B. Meteorol. II. 1. init. *τραγικώτερον γὰρ οὕτω καὶ σεμνότερον.*

sieht, er fasst kein Problem in seiner Schärfe, geschweige denn, dass er es löste; dagegen aber sucht er überall möglichst zu unterhandeln mit der populären Vorstellung. Hierarchischer Druck in den demokratisch regierten Städten Ioniens scheint sich um diese Zeit sehr fühlbar zu machen“ *).

Ich gehe von der nirgends bestrittenen Ueberlieferung aus, dass Anaximenes die Erde als von allen Seiten von Luft umgeben sich vorgestellt hat. Mit dieser Lehre ist die Annahme unvereinbar, dass die Sonne, welche wegen ihrer flachen Gestalt auf der Luft, wie ein Blatt schwebt, sich bei Sonnenuntergang auf der Erde befinden sollte, um sich seitwärts um diese herumzuschieben wie die Mütze, die man auf dem Kopfe dreht. Ich nehme desshalb a priori an, dass entweder, wie Röth sogleich vorschnell schloss, diese zweite Ueberlieferung ein Missverständniss der alten Berichterstatter war, oder dass sie nicht richtig von uns Neueren (Röth eingeschlossen) übersetzt und gedeutet wird.

Das Aristotelische Zeugniss.

Das Wichtigste, um eine neue Erklärung der überlieferten Stellen zu gewinnen, ist die Beseitigung der Aristotelischen Nachricht. Nun lauten seine Worte **): „Ein weiterer Beweis dafür, dass die nördlichen Gegenden der Erde sich hoch erheben, liegt darin, dass auch viele alte Meteorologen überzeugt waren, die Sonne bewege sich

---

*) Kosm. Syst. d. Gr. S. 46.

**) Meteorol. II. 1. sub fin. *Περὶ δὲ τοῦ τὰ πρὸς ἄρκτον εἶναι τῆς γῆς ὑψηλὰ σημεῖόν τι καὶ τὸ πολλοὺς πεισθῆναι τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον, ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν.*

nicht unter die Erde, sondern um die Erde und zwar um diese nördlichen Gegenden herum, bleibe uns aber verborgen und bewirke Nacht, weil die Erde im Norden hoch sei."

Bedenken wir den Sinn dieser Lehre! Die Sonne beschreibt während ihres Tageslaufes einen Halbkreis, der mehr oder weniger senkrecht auf dem Horizonte steht; im Westen angekommen aber wendet sie sich nach Norden und kehrt in der Ebene des Horizontes um den Norden herum nach dem Ostpunkt zurück. Sie beschreibt also zwei Halbkreise, die je nach der Breite des Ortes und der Jahreszeit fast senkrecht auf einander stehen. Da sie während des nächtlichen Laufes sich in der Ebene unseres Horizontes befindet, so müssen also die nördlichen Gegenden sehr hohe Gebirge haben, die sie unseren Blicken gänzlich verstecken.

Was kann einen vernünftigen Menschen auf diesen wunderlichen Einfall bringen? Mir scheint der Grund sehr einfach zu sein. Offenbar würde so leicht Niemand von einem angefangenen Kreise eine solche bizarre Ablenkung erdichten, wenn er nicht überzeugt wäre, dass die Sonne bei ihrer Bewegung angehalten würde und nicht weiter durch könnte. Sie kann aber nicht weiter durch, wenn sie an ihrem Westpunkte gegen das Wasser oder die Erde stösst. Desshalb können nur diejenigen Alten der Sonne eine solche verzwickte Bewegung zuschreiben, welche meinten, die Erde oder das Wasser reiche nach allen Seiten des Horizontes und nach unten ins Unendliche. — Wer aber wie Anaximenes, der Schüler Anaximander's, die Erde frei und begränzt in der Luft schweben lässt, hat offenbar nicht die mindeste Veranlassung zu einer solchen Annahme, da für ihn der Weg unten eben so frei ist, wie der Weg oben. Der einzige ver-

ständige Grund für die Zickzackbewegung der Sonne ist also bei Anaximenes nicht vorhanden.

Muss die Stelle des Aristoteles denn aber auf Anaximenes bezogen werden? Aristoteles selbst spricht nur von den alterthümlichen Meteorologen *), ohne einen Namen zu nennen. Ich glaube, dass man beweisen kann, dass die Stelle nicht auf Anaximenes bezogen werden darf. Das Capitel, dessen Schluss diese Worte bilden, beginnt mit der Unterscheidung zweier verschiedenen Lehren über das Meer. Die erste Lehre wird den alterthümlichen mit den Theologien sich befassenden Männern zugeschrieben; die zweite Lehre denen, die an menschlicher Weisheit weiser sind **). Schon diese Bezeichnung rückt nach aller Wahrscheinlichkeit die alterthümlichen Meterologen mit den alterthümlichen Theologisirenden in einė Gruppe zusammen. Noch mehr aber der Inhalt der Lehre. Denn die Alterthümlichen lehrten, es gäbe Quellen und Wurzeln für Wasser und Erde, d. h. Erde und Wasser seien als Principien (*ἀρχαί*) unbegränzt nach unten und der ganze Himmel sei nur über und wegen der Erde da. Die zweite Gruppe aber nimmt eine Entstehung (*γένεσις*) von Wasser und Erde an, also eine Begränzung derselben, ja möglicher Weise eine vollständige Austrocknung des Meeres. Diese zweite Lehre weist unzweideutig auf Anaximander hin, der dieses Schicksal dem Meere in Aussicht stellte.

Für diese zweite Gruppe hat offenbar die Zickzackbewegung der Sonne keinen Grund; dagegen müssen die ersteren, welche die Erde oder das Wasser zum Princip machten und nach unten ins Unendliche gegründet dachten, offenbar der Schwierigkeit begegnen, dass die Sonne

---

*) *Τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων.*

**) *Οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας* — — — *Οἱ δὲ σοφώτεροι τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν.*

bei ihrem Westpunkt angekommen, nicht weiter durchkönne, wenn sie nicht im Waser verlöschen oder die Erde durchbohren sollte. Der Zusammenhang mit der alten Theologie ist aber auch evident genug *); denn es ist ja bekannt, dass Homer zwar es unbestimmt lässt, wie Helios ins Meer tauchend wieder an den Ostpunkt gelangt, dass aber nach andern Mythen Helios auf einem goldenen Bette schlafend oder in einem goldenen Becher von den Hesperiden zum Lande der Aethiopier d. h. von Westen nach Osten durch den Ocean zurückkehrt und zwar mit beflügelter Eile oben auf dem Wasser getragen.

Ich halte es hierdurch für bewiesen, dass die von Zeller angeführte Stelle nicht auf Anaximenes bezogen werden darf. Ist aber dieses Zeugniss beseitigt, so können wir nun eine neue Erklärung der überlieferten Stellen getrost versuchen.

Neuer Erklärungsversuch.

Die Stellen lauten: „nicht unter die Erde sondern um die Erde drehen sich die Gestirne“ (Stobaeus) **);

---

*) Vergl. die bei Athenaeus Deipnosoph. IA 38—39 p. 469—470 angeführten Stellen aus Pherecydes, Stesichorus, Antimachus Aeschylus und Mimnermus. Die letzteren Verse setze ich hierher,

Ἠέλιος μὲν γὰρ ἔλαχεν πόνον ἤματα πάντα,
οὐδέ ποτ᾽ ἄμπαυσις γίγνεται οὐδεμία
ἵπποισίν τε καὶ αὐτῷ, ἐπὴν ῥοδοδάκτυλος ἠὼς
ὠκεανὸν προλιποῦσ᾽ οὐρανὸν εἰσαναβῇ.
τὸν μὲν γὰρ διὰ κῦμα φέρει πολυήρατος εὐνὴ
κοΐλη Ἡφαίστου χερσὶν ἐληλαμένη
χρυσοῦ τιμήεντος ὑπόπτερος ἄκρον ἐφ᾽ ὕδωρ
εὕδονθ᾽ ἁρπαλέως, χώρου ἀφ᾽ Ἑσπερίδων
γαῖαν ἐς Αἰθιόπων, ἵνα δὴ θοὸν ἅρμα καὶ ἵπποι
ἑστᾶσ᾽, ὄφρ᾽ ἠὼς ἠριγένεια μόλῃ.

**) Stob. I. 510 *οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν δὲ, ἀλλὰ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.*

„auf gleiche Weise unter die Erde, wie um die Erde drehen sich die Gestirne“ (Plutarch) *). Was zwingt uns nun, die Präposition „um“ (*περί*) als eine seitwärts erfolgende Verschiebung der Sonne in der Ebene unseres Horizontes zu verstehen! Kann damit nicht ebensogut und besser das Um-herum des Kreises gemeint sein? Nehmen wir diese letztere Erklärung, so besagen die Stellen positiv und negativ dasselbe, nämlich negativ, dass die Sonne sich nicht (wie die älteren Theologisirenden meinten) unter die Erde, etwa ins Wasser bewege, sondern ihren Kreis fortsetze, und positiv, dass die Bewegung über und unter der Erde dieselbe sei. Was kann deutlicher sein, als diese Erklärung, und was ist des Anaximenes Vorstellung von der frei schwebenden Erde angemessener als diese Kreisbewegung des Himmels mit dem gleichen Radius oben wie unten.

Der Vergleich mit der Mütze.

Diese Bewegung der Sonne wird nun mit der Drehung der Mütze um den Kopf verglichen. Bei jedem Vergleich hat man, um ihn zu verstehen, auf den Vergleichungspunkt zu achten; denn die Sonne und die Mütze haben an sich weiter keine Aehnlichkeit. Nun ist es interessant zu sehen, wie man den Vergleichungspunkt bald in dieser, bald in jener Beziehung fassen zu müssen geglaubt hat. Gruppe schreibt: „Wir finden in der eben angezogenen Stelle aus Origenes noch einen bildlichen Ausdruck, welcher nicht übersehen zu werden verdient, denn es heisst im Ferneren: die Gestirne, d. h. eben der Fixsternhimmel, bewegen sich, wie ein Hut um unsern

---

*) Plutarch. de plac. phil. II. *ις´ Ἀναξιμένης δμοίως ὑπὸ τὴν γῆν καὶ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.*

Kopf: *ὡσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον.* In dem Bilde des Huts nämlich erscheint die Vorstellung von der Halbkugel des Himmels so deutlich, wie, meines Wissens, an keiner andern Stelle" *). Es ist schlimm, wenn die Halbkugel-Vorstellung nirgends sicherer als hier erscheint; denn Anaximenes hätte zu dieser Auffassung wohl eher Veranlassung gehabt, wenn er auf dem Nordpol der Erde gelebt hätte; da er aber in der mittleren Zone lebte, wo die meisten Gestirne und vor Allen die Sonne den Horizont schneiden, also scheinbar unter die Erde gehen, so war zu dieser parallelen Bewegung um den Horizont herum keine Veranlassung und es ist durch nichts bewiesen, warum man den Hut grade als Halbkugel auffassen und darin den Vergleichungspunkt suchen soll. Andre scheinen nicht die ganze Bewegung der Sonne, sondern nur die Rückkehr von Westen nach Osten, wobei sie sich seitwärts um den Norden herumschiebe, mit der Drehung der Kappe auf dem Kopfe verglichen zu haben. Allein wenn die Kappe dem Kopfe dicht anliegt, so begründet dies ja keine Aehnlichkeit zwischen Sonne und Kappe; denn die Sonne soll ja dabei weiter als sonst von uns entfernt sein und würde ja andernfalls auch wie Phaethon die Erde in Brand stecken.

So scheint denn nichts übrig zu bleiben, als den Vergleichungspunkt dadurch zu bestimmen, dass man den Gegensatz der Beziehung feststellt. Die Sonne soll sich nicht unter die Erde, sondern um die Erde herum bewegen. Wenn die Erde also von der Bahn der Sonne nicht geschnitten wird, so bewegt sich die Sonne mit unverändertem Radius, und diese Vorstellung lässt sich dem gewöhnlichen Verstande ohne

*) Die kosm. Syst. d. Gr. 1851. S. 47.

geometrische Ausdrücke kaum anschaulicher illustriren, als durch die Drehung der Mütze rund um den Kopf herum. Und wenn man Spasses halber den populären Vergleich noch weiter auspressen will, so gewinnen wir dadurch zugleich die Anschauung von der gegen den Horizont abgeschrägten Bewegung der Sonne; denn die Alten trugen die Mütze nicht wie wir unsere Hüte, sondern rückten sie in den Nacken. Die Drehung derselben um den Kopf ist daher ein sehr angemessenes Bild für die tägliche Kreisbewegung der Sonne, wobei die Axe ihrer Bahn schräg gegen den Horizont steht.

Gegensatz gegen die Thaletische Lehre.

Ueberlegen wir nun noch einmal in der Kürze die Stellung des Anaximenes zu den astronomischen Theorien. Keiner von allen uns bekannten Philosophen hat die Zickzackbewegung der Sonne um den nördlichen Horizont angenommen, sondern diese Lehre gehört nach des Aristoteles Zeugniss den alterthümlichen Theologisirenden, ebenso wie auch keiner die Erde zum alleinigen Princip der Welt gemacht hat, sondern diese alterthümliche und populäre Vorstellung gehört ebenfalls nach Aristoteles' Zeugniss nur den Mythologen an und wird nur von dem ungebildeten Volke und von Hesiodus *) angenommen. Bei den Philo-

---

*) Arist. Metaph. I. 8. *Οὐδεὶς γοῦν τῶν ὕστερον ἠξίωσε καὶ ἓν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον, δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν, τῶν δὲ τριῶν στοιχείων ἕκαστον εἴληφε κριτήν τινα· οἱ μὲν γὰρ πῦρ, οἱ δ' ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα τοῦτ' εἶναί φασιν· καίτοι διὰ τί ποτ' οὐ καὶ τὴν γῆν λέγουσιν, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων; πάντα γὰρ εἶναί φασι γῆν. Φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρώτην γενέσθαι τῶν σωμάτων· οὕτως ἀρχαίαν καὶ δημοτικὴν συμβέβηκεν εἶναι τὴν ὑπόληψιν.* Darum sagt Strabo I. 1., dass die unbegränzte Ausdehnung der Erde gleich von selbst die Umdrehung der himmlischen Körper ausschliesst: *τῶν δὲ οὐρανίων ἡ περιφορὰ ἐναργής ἐστι καὶ ἄλλως*

sophen aber gab es zwei entgegengesetzte Theorien. Die einen glaubten, die Sonne erlösche jeden Abend bei ihrem Untergang im Wasser (so lehrten z. B. auch später noch Xenophanes und Heraklit), die andern aber hatten die kühnere Ansicht, dass der Untergang des Sonnenlichtes nur scheinbar sei, dass die Sonne sich vielmehr mit dem gleichen Glanze auch um die uns antipodische Hälfte der Erde in der Nacht herumbewege. Wenn nun die von Anaximenes überlieferten Worte entschieden einen Gegensatz ausdrücken („nicht unter, sondern herum"): so müssen wir wohl dem Thales die erste Lehre zuschreiben; denn seinem unendlichen Wasser konnte die Sonne nicht gut entrinnen bei ihrem Umkreise; die zweite Lehre aber, welche Anaximenes vertritt, gebührt offenbar der von Anaximander eröffneten neuen kosmogonischen Schule, welche der Erde nur einen verhältnissmässig kleinen Raum in der Mitte der Luft und der Welt gestattet. So, glaube ich, verstehen wir genügend die Consequenzen der Grundansicht von Anaximander und Anaximenes einerseits und andrerseits den gemeinsamen Gegensatz gegen die ältere Thaletische Kosmologie.

Grund der nächtlichen Dunkelheit.

Wenn die Sonne aber bei ihrem Untergange nicht im Wasser ausgelöscht wird, so entsteht für Anaximenes die schwierige Frage, warum wir sie des Nachts nicht sehen, oder warum es in der Nacht dunkel wird. Auch darauf giebt die von Hippolytos überlieferte Stelle deutliche Auskunft mit zwei Gründen: „die Sonne verberge

---

καὶ ἐκ τῶν γνωμονικῶν (deren Erfindung schon dem Anaximander zugeschrieben wird). *ἐκ δὲ τούτων εὐθὺς ὑποτείνει καὶ ἡ ἔννοια, ὅτι ἐῤῥιζωμένης ἐπ᾽ ἄπειρον τῆς γῆς, οὐκ ἂν ἡ τοιαύτη περιφορὰ συνέβαινε.*

sich nicht, wenn sie unter die Erde komme, sondern werde uns nur durch die höheren Gegenden der Erde verdeckt und befinde sich ja auch in einem weiteren Abstande von uns“ *). Dass wir sie selbst und ihre Strahlen nicht sehen, erklärt Anaximenes also erstens aus der Beschaffenheit der Erde, da der Norden (wie auch Aristoteles noch annimmt) höhere Gebirge habe, welche das Licht abhalten können; zweitens aber aus dem weiteren Abstande von uns. Dieser zweite Grund ist bis jetzt noch nicht mit Aufmerksamkeit betrachtet, verdient aber als ein mathematischer besondere Rücksicht. Verfolgen wir den Lauf der Sonne nach der Anaximenischen Vorstellung, so muss sie uns des Mittags am Nächsten stehen und zwar wird die Entfernung um den halben Erddurchmesser kleiner sein, als der Radius der Sonnenbahn. Die Entfernung wird dann aber immer wachsen und am Grössten werden in der Mitte zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang. Denn in der Mitte der Nacht wird die Sonne um den ganzen Erddurchmesser weiter von uns abstehen als um Mittag. Wenn Anaximenes nun den Kreis der Sonnenbahn für 28 oder auch für 28 mal 19 mal so gross hielt, wie die Peripherie der Erde **), und ferner in Uebereinstimmung mit Anaximander die Sonne für ebenso gross annahm wie die Erde, und ihr Bild dennoch trotz der geringen Entfernung zu der kleinen Scheibe, die wir sehen, zusammenschrumpft: so durfte auch für seine Anschauung eine Entfernung von einem Erddurchmesser mehr schon hinreichen, um die Sonne auf den Glanz des Mondes oder der Sterne zu reduciren. Und so konnte er aus dieser grösseren Entfernung

*) Hippol. s. oben S. 92, Anmerk. *).
**) Vergl. oben S. 17.

recht gut erklären, wesshalb wir des Nachts von dem Lichte der Sonne nichts gewahr werden, wie ihm die Abend- und Morgendämmerung gewiss die zunehmende oder abnehmende Entfernung der Sonne bedeutete, und wie er ja auch gesagt haben soll, dass die Sterne wegen der weiten Entfernung von uns keine Wärme hervorbringen könnten*). Obgleich nun Anaximenes vielleicht der Erde einen geringeren Durchmesser in der Tiefe gab als Anaximander, so hat diese Differenz bei der Annahme einer Kreisbewegung der Sonne keinen weiteren Einfluss; denn wenn wir auch $^1/_3$ oder $^1/_4$ des grossen Durchmessers als die Differenz setzen, so muss die Sonne, die so gross wie die Erde dennoch als kleine Scheibe gesehen wird, bei vermehrter Entfernung beträchtlich abnehmen. Und dieser zweite Grund allein genügt, die Unmöglichkeit der bisher geltenden Auslegung darzuthun, denn wenn die Sonne sich nach ihrem Untergang dicht um die Erde oder gar auf der Erde hinter den hohen Nordgebirgen herumschieben sollte: so müsste sie uns ja bedeutend näher gekommen sein und ihre Unsichtbarkeit könnte nicht aus dem erfolgenden grösseren Abstande erklärt werden.

---

*) Hippol. ref. haer. I. 7. *τὰ δὲ ἄστρα μὴ θερμαίνειν διὰ τὸ μῆκος τῆς ἀποστάσεως.*

Schluss.

Ich halte also dafür, dass Anaximenes weit entfernt davon, der Sonne einen Phaethontischen Lauf um die Nordgebirge der Erde zuschreiben zu wollen, vielmehr die alte verkehrte Anschauung von einem Oben und Unten ablehnte, indem er die Sonne nicht unter die Erde, sondern um sie herum fahren liess *). So retten wir Anaximenes vor einer Absurdität, die mit seiner Lehre keine Gemeinschaft hat, und erkennen doch die Ueberlieferung an, die recht verstanden, für den Anaximenes nur ehrenvoll ist.

*) Darum ist mir auch die Lesart bei Diog. Laert. nicht so anstössig: *κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄστρα οὐχ ὑπὲρ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν.* Denn mit dem *ὑπό* fällt auch das *ὑπέρ*, da Anaximenes ja grade an die Stelle des Oben und Unten die freiere Anschauung des *περί* setzen will.

PLATON.

Von der Unsterblichkeit der Seele.

EINLEITUNG.

In einem Briefe von Leibnitz an Mr. Remond de Montmort 1715 findet man folgende Stelle: „J'ai toujours été fort content même dès ma jeunesse de la morale de Platon, et encore en quelque façon de sa metaphysique — — Si quelqu'un réduisait Platon en systême, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verrait que j'en approche un peu." Diese Stelle fiel mir sehr auf. Die Platonische Metaphysik, etwa im Sophista, und die Leibnitz'sche Monadenlehre sollen sich nahe kommen? Die Idee als Princip und die numerische Einheit der Monade könnten zusammengebracht werden?

Noch mehr verwunderte ich mich über den Brief an Hanschius 1707, worin unter Anderem als „schönste Lehrsätze Plato's" erwähnt werden*): „dass der Gegenstand der Weisheit das wahrhaft Seiende ist, nämlich die einfachen Substanzen, die bei mir Monaden heissen und, wenn einmal im Dasein, immer fortdauern, die ersten Substrate des Lebens, d. i. Gott und die Seelen und von diesen die werthvollsten, die Geister,

*) L. l. Pulcherrima Platonis dogmata: „Objectum sapientiae esse *τὰ ὄντως ὄντα*, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur et semel existentes semper perstant, *πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς*, id est Deum et animas et harum potissimas Mentes, producta a Deo simulacra divinitatis.

die von Gott als Bilder der Gottheit hervorgebracht sind.“ Hier identificirt also Leibnitz wunderbarer Weise die Ideen als das Wahrhaft-Seiende geradezu mit seinen Monaden, vielleicht durch eine Stelle des Philebus verleitet, wo Plato seine Ideen Henaden oder Monaden nennt und als Beispiel die Monade des Menschen oder des Ochsen anführt*). Und am Ende zieht Leibnitz noch seine Betrachtung in den Schluss zusammen: „Ich bemerke nichts in Plato, woraus ich abnehmen möchte, dass die Seelen ihr eignes selbständiges Wesen nicht behielten“ **). Vergleicht man also diese Stellen und ähnliche, so muss man mit Verwunderung schliessen, dass Leibnitz in gutem Ernst nicht nur der Platonischen Unsterblichkeitslehre traute, sondern überhaupt auch seine individuellen Principien bei Plato wiederfand; denn er tadelt im Gegensatz zu ihm die Vergottung (deificatio) der Mystiker und die Stoiker und den Aristoteles, bei denen die Seelen durch den Tod in Gott zurückkehrten, wie die Flüsse in den Ocean***).

Da diese Auffassung noch heute viele Genossen zählt, so wollen wir nun versuchen, den Spuren des Individuellen bei Plato nachzugehen. Die individuellen Principien müssen sich aber am Deutlichsten und Kräftigsten in der Unsterblichkeitslehre offenbaren; desshalb müssen wir dieser Lehre besondere Aufmerksamkeit widmen. Doch dürfen wir mit dieser nicht beginnen, weil die Geschichte des Werdens sich nach Plato's Behauptung nothwendig

---

*) Plat. Phileb. S. 15. A. *ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων κ. τ. λ.* und ebds. B. *εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας.*

**) Epist. ad Hansch. Sed nihil in Platone animadverto, unde colligam, animos propriam sibi substantiam non servare.

***) Morte redeunt animae in Deum ut in oceanum rivi.

in mythische Individualisirung verhüllen muss, sondern werden auf die letzten Principien, wie er selbst verlangt *), zurückzugehen haben, wenn wir den wahren Sinn seiner Lehre fassen wollen.

---

*) Phaedon. p. 107. *B.* *τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας.* Vergl. die ausführl. Darlegung unten § 5. 1.

§ 1.

Allgemeine Betrachtungen über den Platz des Individuellen in Plato's Weltansicht.

Die beiden Principien.

Wenn man nur in irgend einem Dialoge Acht hat auf die Platonischen Principien, so begegnet man überall dem Wesen (*οὐσία*) und dem Werden (*γένεσις*), dem immer auf gleiche Weise Seienden (*τὸ ἀεὶ ὡαύτως ὄν*) und dem nie Seienden, sondern immer Werdenden (*τὸ μηδαμῶς ὂν ἀλλ' ἀεὶ γιγνόμενον*). (Die genauere Untersuchung gebe ich in der folgenden Abhandlung.) Dieses Werdende selbst führt Plato zurück erstens auf ein empfangendes Princip, das er auch die alles aufnehmende Mutter*) nannte und zweitens auf jenes Princip des Seins, welches auch mit dem Namen der Ideen oder des Vaters**) bezeichnet wird: von beiden entspringt der Sohn (*ἔκγονος*), d. h. die wirklich daseiende Welt, das Abbild der Ideen im Werdenden.

---

*) Tim. p. 51. *μητέρα καὶ ὑποδοχήν*.

**) Ebds. p. 50. *D. χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον· καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ*.

Die Seele gehört zum Werdenden.

Ob Plato folgerichtig von dem mütterlichen Princip des Werdens nicht reden durfte oder ob dasselbe mit unter die Ideen gehört *) und ob Plato desshalb Dualist oder reiner Idealist zu nennen sei — das gehört zunächst nicht in unsere Frage: wir bemerken nur, dass Plato alles wirklich Existirende als ein Gemischtes (*μικτόν*) in jene zwei Principien zerlegt, in ein Ideales und in ein Princip des Werdens. Wenn dies richtig ist, so wird folglich jedes Ding ein Ewiges und ein Sterbliches zugleich sein, z. B. wird das Böse als dieses Böse vergänglich und sterblich, als das Böse überhaupt aber ewig sein **). Ebenso ist dieser Ochs sterblich, die Idee oder Monas desselben aber ist ewig. Auf gleiche Weise verhält es sich mit allem Werdenden.

Ein solches Werdendes oder wirklich Existirendes ist auch die individuelle Seele und darum scheint mir klar zu sein, dass auch sie, wie alles Gemischte, den einen Theil vergehen lassen muss, während der ewige Factor in seine ewige Natur zurückkehrt. Dies ist die allgemeinste Betrachtung, die sich von den Platonischen Principien aus anstellen lässt und die, wie ich glaube, den allgemeinen Gang aller Unsterblichkeitsbeweise schon in das rechte Licht stellt. Gleichwohl wird es gut sein, bevor wir die einzelnen Beweise genauer analysiren, noch einige andere Gesichtspunkte hervorzuheben.

Unsterblichkeit und Ewigkeit.

Wir pflegen Unsterblichkeit und Ewigkeit zu unterscheiden; bei Plato fällt der Unterschied weg; denn in

---

*) Tim. p. 49 A. *χαλεπὸν καὶ ἄμυδρον εἶδος.*

**) Theaet. p. 176. A. und B. *ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη.*

allen seinen Beweisen wird die Seele nur desshalb unsterblich genannt, weil sie als ewig offenbar wird. So oft aber Plato von dem Ewigen redet, nennt er nur die Ideen, aber niemals die Seelen, wie Leibnitz ihm unterschiebt.

Es giebt keine Idee einer individuellen Seele.

Die Idee ist ewig und was ewig ist, ist Idee. Soll die individuelle Seele ewig sein, so muss es eine Idee der individuellen Seele geben. Aber wo wäre die in Plato zu finden? Von dem Vielen giebt es immer nur Eine Idee; viele Tische und Stühle sind in der Welt; aber nur Eine Idee des Tisches oder Stuhles im Verstande Gottes *); so auch viele Seelen der Menschen, aber sie vergehen, wie sie geworden sind; die Eine Idee der Seele überhaupt aber bleibt ewig und ist schöpferisches Urbild in Gott. Die Individualität und Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit stammt nicht aus dem Ewigen, sondern aus dem Princip des Werdens **), welches an sich bunt und immer anders ist (*ποικίλον, ἕτερον*).

Wie das Individuelle sonst noch im Gebiete des Sittlichen und der Kunst bei Plato behandelt wird, soll nachher in Kurzem angedeutet werden. Hier wollen wir erst

---

*) Staat. S. 596. B. *οἷον πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. — ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης.* Vergl. auch die ausführliche und erschöpfende Darlegung bei Zeller Phil. der Gr. II. 2. Aufl. S. 422, Anm. 3.

**) Wie wenig Plato an die Idee einer individuellen Seele dachte, wird auch aus der Kritik des Aristoteles klar, der die Platonische Definition der Idee dadurch ad absurdum führt, dass man darnach wider den Willen Plato's auch die Idee von etwas Individuellem bilden könne. Metaph. A. 9. 990. b. *τὸ νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας κ. τ. λ.*

noch einige Begriffe über das Wesen des Individuellen voranschicken.

Der Platz des Individuellen im System.

Vor Allem ist zu fragen: in welche Disciplin gehört die Unsterblichkeitslehre? Einige Geschichtsschreiber der Philosophie handeln sie in der Physik ab; aber mit welchem Recht, wenn die Seele ein Ewiges ist? Das Gebiet des Ewigen gehört der Dialektik. Aber sehr richtig ist es gleichwohl, wenn man die Seele zu dem Werdenden und Vergehenden zählt; denn davon handelt die Physik. Am Richtigsten vielleicht ist es nach unserer obigen Betrachtung, sie unter beide Gebiete zu vertheilen; denn als Gemischtes ist sie ewig und sterblich zugleich und so behandelt sie Plato selbst.

Aber woher kommt überhaupt die Vielheit und mithin auch die Individualität, da das Seiende doch das sich immer gleiche Allgemeine ist? Darauf antwortet Plato, es sei das schwer zu sagen, wunderbar, ganz verwickelt und gar nicht zu packen*), d. h. also, es liege in der Natur der Sache, dass man keine Antwort darauf geben könne. Die Vielheit der Dinge ist da, aber sie ist unbegreiflich, wunderbar und nicht zu verstehen. Begriff, Einsicht und Verstand hat man nur über das Allgemeine, Eine, Selbige, Gleiche und Ewige d. h. über die Ideen. Soll aber gleichwohl von dem Vielen oder dem Werden geredet werden, so müssen die Bilder und Mythen heran, und der Zusammenhang der Sätze wird nur an die Wahrscheinlichkeit, nicht an die Nothwendigkeit geknüpft; die Ueberredung (*πειθώ*) führt das Wort statt der Wahrheit (*ἀλήθεια*).

*) Timaeus p. 50. C. und 51. *δύςφραστον* und *θαυμαστόν* und *ἀπορώτατά πῃ καὶ δυςαλωτότατον.*

Das Viele ist demnach aus der wunderbaren Natur des zweiten Princips zu holen. Dieses ist aber an sich weder eins, noch zwei, noch überhaupt eine Zahl, sondern wird erst zu Einem oder zu Zweien u. s. w. durch Theilnahme (*μετάληψις*) an der Idee der Einheit, Zweiheit u. s. w. Ebenso wird es gleich durch Gemeinschaft mit der Idee der Gleichheit, weiss durch die Idee des Weissen u. s. w. Das Ding ist also eine Verknüpfung mehrerer Ideen in dem Princip des Werdens, gebunden (*δεσμός*) durch die Idee der Einheit. Wesshalb nun nicht alle Ochsen absolut gleich sind, ebenso alles Holz und alle Menschen und Seelen u. s. w., das ist nach Plato wieder wunderbar, und es muss der Grund dafür in die dunkle Nothwendigkeit des werdenden Princips geschoben werden. Zugleich lässt sich aber von dem Werdenden dies erkennen, dass es immer nach der Gleichheit mit seiner Idee strebt und nur dahinter zurückbleibt. Plato nennt es desshalb das Wegen-Etwas und dieses Etwas, wesswegen es ist und wonach es strebt, das Wesswegen *). Jenes ist das Liebende, die Ideenwelt das Geliebte, und die vielen Dinge, die sich alle untereinander ähnlich sehen nach dem Familien-Typus der Idee, entstehen und vergehen unaufhörlich im Kreise als zeitliche Abbilder der idealen Urbilder.

Aus dieser Betrachtung der Platonischen Principien ergiebt sich also, dass weder in den Ideen, wo das Allgemeine und Sich-selbst-Gleiche herrscht, noch in dem Princip des Werdens, das an sich selbst weder Einheit, noch Vielheit hat, sondern beständig fliesst, — das Individuelle gefunden werden kann. Es kann also nur in der zwar unerklärlichen, aber doch thatsächlichen Mischung von beiden liegen, und was zugleich daraus folgt, es kann nur zu dem Entstehenden und Vergehenden gehören.

---

*) *Τὸ οὗ ἕνεκα* und *τὸ ἕνεκά του*, vergl. Phileb. p. 53. E. 54. C.

§ 2.

Die Unsterblichkeits-Beweise.

Wenn aus der allgemeinen Betrachtung einleuchtend geworden ist, dass das Individuum und die individuelle Seele nicht ein selbständiges Princip, sondern nur ein Resultat der Mischung ist: so steht auch nicht anders zu erwarten, als dass diesem Sohn (ἔκγονος) keine Unsterblichkeit zukomme. Gleichwohl stecken in ihm die ewigen Mächte, denen er seinen Ursprung verdankt. Der gemeine Mensch lebt blind in dem Taumel der Sinne; durch die Philosophie aber wird unser Ursprung aufgedeckt, und unsrer Natur, die nicht so wie die der Pflanzen und Thiere im blinden Triebe bleibt, enthüllt sich das ewige und göttliche Urbild, nach welchem wir gebildet sind. Dieses unsterbliche Urbild können wir Sterbliche in der Zeit erkennen und als unser Wesen erleben. Die Seele ist darum ihren Principien nach ein Unsterbliches, und ihre Unsterblichkeit kann daher leicht bewiesen werden, wenn man nur auf die Principien blickt, deren Mischung oder Bild die Seele geworden ist. Freilich wird dadurch nicht die individuelle Seele als unsterblich bewiesen, was für Plato widersinnig wäre, aber doch das Wesen oder die Gattung der Seele, in der das Höchste und das Ewige durch die Erkenntniss offenbar wird.

Diese Beweise wird man deshalb auch in fast allen Platonischen Dialogen zerstreut finden, weil die Erklärung des Wesens der Seele ja natürlich den Mittelpunkt der ganzen Weltansicht bildet, und die Principien in ihrer Vereinigung und vollendeten Erscheinung ebenso wieder auf die Seele hinführen. Sechs Beweise finden sich im Phädon, einer im Phädrus, drei in der Republik. In diesen kommt der Platonische Gedanke zu vollkommener Klarheit.

Eintheilungs-Grund der Beweise.

Doch um nicht tumultuarisch nach der Zahl und dem Zufall die Beweise zu betrachten, müssen wir überlegen, dass sie alle in zwei Gruppen zu scheiden sind, da Plato immer nur sich stützen konnte entweder auf die Natur der Ideen oder auf die Natur des mütterlichen Princips, wenn er die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele zeigen wollte. Die Vielheit der Beweise stammt aber natürlich daher, dass diesen beiden Principien verschiedene Prädicate zukommen, die sich der Sache gemäss auch in der Seele antreffen müssen. Indem Plato nun bald auf dieses, bald auf jenes Prädicat der Ideen oder des werdenden Princips blickt, gewinnt er immer auch einen neuen Beweis für die Ewigkeit unsrer Natur. Wir wollen jetzt die Beweise mustern.

a. Beweise aus der Ewigkeit unsrer idealen Natur.

Jeder Beweis muss im Schlusssatz lauten: also ist die Seele ewig. Es handelt sich daher nur darum, den Mittelbegriff zu finden, der einerseits der Seele zukommen wird, anderseits selbst das Merkmal der Ewigkeit nach sich zieht. Da nun, wie wir sahen, das ideale Princip der eine Factor der Seele ist und diesem als dem wahrhaft Seienden die Ewigkeit gewiss ist, so können wir leicht verschiedene Prädicate in demselben herausheben. 1) Das ideale Princip ist Ursache aller Bewegung, 2) es ist ein selbständiges Princip und nicht etwa aus dem Materiellen entstanden; 3) es kann nur mit der Vernunft, nicht mit den Sinnen, wie das Werdende erkannt werden; 4) es ist darum das Herrschende und Massgebende in dem Werdenden; 5) und als das Göttliche zu verehren; endlich 6) es hat seinen Inhalt in der Ideenwelt.

Diese sechs Bestimmungen sind ebensoviel Mittelbegriffe für Unsterblichkeitsbeweise; denn es kann natür-

lich nicht schwer sein, in der Seele den Antheil (μέθεξις) an jeder dieser Bestimmungen aufzuzeigen.

1. Das ideale Princip als Ursache aller Bewegung*).

Obersatz. In allem Werdenden ist etwas, das bewegt wird, selbst aber von selbst sich nicht bewegt, und zweitens ein Anderes, welches sowohl sich selbst als jenes bewegt: die Ursache aller Bewegung. Diesem Grunde alles Werdenden kommt natürlich Unsterblichkeit oder Ewigkeit zu; denn wenn dieses verginge, so würde offenbar die ganze Welt verschwinden, weil kein Grund irgend welchen Entstehens oder irgend welcher Veränderung mehr vorhanden wäre.

Untersatz. Diese Ursache der Bewegung zeigt sich nun auch in der Seele; denn ohne die Seele ist der Körper leblos, durch sie aber lebendig.

Schlusssatz. Die Seele, als in welcher die erste Ursache aller Bewegung offenbar wird, muss unsterblich sein.

So einleuchtend der Beweis ist, so enthält er doch natürlich keine Sylbe von der individuellen Unsterblichkeit, da die Beziehung des Individuellen zum allgemeinen Princip gar nicht einmal erwähnt wird. Es bleibt danach also ganz dahingestellt, ob die individuellen Seelen sich nicht, wie die Flüsse in den Ocean, in das allgemeine Princip wieder ergiessen, dessen Erscheinungen sie waren. Denn diese allgemeine Ursache in eine Vielheit solcher Principien der Bewegung aufzulösen, wird kein in Plato Belesener wagen, da die Vielheit immer nur dem Werdenden und niemals der Idee zugehört.

*) Phaedrus p. 245. C. — 246.

2. Das ideale Princip ist vor dem Werdenden und nicht Product desselben *).

Obersatz. Wenn das Werdende vergeht, so muss auch die während des Werdens ausgeübte Function desselben vergehen. Dasjenige aber, was dem Werden vorangeht und Ursache des Werdens ist, kann von dem Schicksal des Vergehenden nicht ereilt werden.

Untersatz. Der Beweis, dass die Seele vor dem Werden des Leibes ist als seine selbständige Ursache, wird von Plato indirect geführt, indem er mit dem ganzen Reiz Sokratischen Humors darlegt in dreifacher Schlussfolge, wie die Seele unmöglich die Harmonie oder Function des leiblichen Werdens sein könne.

1. Denn erstens steht dieser Meinung, als sei die Seele eine Harmonie des Körpers, also später als dieser, die Lehre von der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) entgegen. Da die Ideen nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entstehen, so müssen wir sie schon a priori vor der Geburt gehabt haben und werden durch die Sinneswahrnehmungen nur daran wieder erinnert. Im Besitze eines allem Werden Vorangehenden kann die Seele also nicht Function des Leibes sein.

2. Wäre die Seele eine Harmonie, so dürfte sie unter keiner Bedingung unharmonisch sein. Somit würden also die festen sittlichen Gegensätze des Guten und Bösen wegfallen.

3. Wäre die Seele eine Harmonie, also eine abhängige Folge von dem Zustande des Leibes, so könnte die Seele unmöglich denselben beherrschen und seinen Trieben Widerstand entgegensetzen, was doch Thatsache ist und schon von Homer bezeugt wird, wenn er Odysseus

---

*) Phaedon p. 84. C. — 95.

an seine Brust schlagen lässt mit den scheltenden Worten: „Dulde nur mein Herz, schon Schlimmeres hast du erduldet.“

Schlussatz. Die Seele ist also nicht Function oder Harmonie des Leibes, sondern hat eine ihm vorangehende selbständige Stellung und ist desshalb von seinem Schicksal unabhängig.

Offenbar wird in diesen Beweisen auch nur die ideale Seite in dem Gewordenen hervorgekehrt. Von einer individuellen Selbständigkeit der Seele ist dabei natürlich nicht die Rede, weil Plato sonst die Vielheit in dem Idealen selbst hätte untersuchen müssen, während ihm nur daran liegt, die Identität der Seele mit dem idealen Factor der Welt zu zeigen.

3. Das ideale Princip ist nur durch die Vernunft erkennbar *).

Obersatz. Alles was wir durch die Vernunft erkennen, ist das eigentliche Wesen (*οὐσία*) der Dinge und immer einerlei und sich selbst gleich, keiner Veränderung und keines zeitlichen oder räumlichen Wechsels fähig, z. B. das Gleiche selbst und das Schöne selbst und von allen den vielen Erscheinungen immer die Idee. Während die vielen nach der Idee benannten Dinge sinnlich wahrnehmbar sind und bald gleich, bald ungleich werden, bald schön, bald hässlich: so ist das Gleiche selbst immer das Gleiche, das Schöne selbst immer das Schöne ohne Zeit und Veränderung, also unsterblich und ewig.

Untersatz. Von dem Menschen ist aber der Leib den fliessenden Dingen ähnlich, welche sich immerfort verändern; die Seele aber, wenn sie nicht in den Sinnen und den Trieben lebt, sondern mit der Vernunft (*φρόνησις*) das Unsichtbare erkennt, muss als verwandt mit diesen

*) Phaedon p. 78—80.

ewigen Ideen betrachtet werden, sofern sie, dieselben erkennend, rein abgeschieden ist von dem Leibe und dem Fliessenden.

Schlusssatz. Der Seele kommt wegen ihrer Vernunfterkenntniss die Unsterblickeit des mit der Vernunft erkannten Wesens zu.

Dieser Beweis ist nicht ganz genau; denn im Obersatz ist das durch Vernunft Erkannte ewig; im Untersatz ist die Seele aber nur das mit Vernunft Erkennende. Also wird auch nur eine Verwandtschaft und Aehnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten erschlossen; was natürlich nichts anderes bedeuten kann, als dass die Seele Antheil und Gemeinschaft (*μέθεξις* und *κοινωνία*) hat an der idealen Natur der Welt, und zwar nur, wenn sie vernünftig oder phronetisch ist, während sie dem Fliessenden ähnlich wird, wenn sie durch die Sinne schaut. Wie man sieht, will der Sohn (*ἔκγονος*) weder ganz unter den Typus des Vaters, noch ganz unter den der Mutter fallen. Die Unsterblichkeit der individuellen Seele gewinnt daher durch diesen Beweis keine Stütze, da es sich darin auch nur um den idealen Factor der Seele handelt und nicht um ihr individuelles Wesen.

4. Das ideale Princip ist das Herrschende in der Welt *).

Obersatz. Das die Welt beherrschende Princip ist natürlich als das wahrhaft Seiende unvergänglich und unentstanden. Herrschend ist aber das Ideale, das Gute, wonach Alles geordnet wird und sein Mass und Wesen erhält.

Untersatz. Die Seele aber führt die Herrschaft über den Leib und ist dem herrschenden Princip der Welt verwandt; denn es hat ja, wie Plato (Phileb. p. 30)

---

*) Phaedon p. 80.

den grossartigen Parallelismus zeigt, der Mikrokosmus des einzelnen Menschen alle seine im Verhältniss schwachen und kleinen Theile aus dem gewaltigen und grossen Ganzen des Makrokosmus erhalten; aus dem beseelten Leibe des Alls die Beseelung, aus dem königlichen Geist Gottes und aus der Macht der Ursache die Regierung des Leibes.

Schlusssatz. Die Seele ist also dem unsterblichen, unauflöslichen, herrschenden Princip der Welt am Aehnlichsten, wie der Leib dem sterblichen, auflöslichen und dienenden Princip. Die Seele ist unsterblich.

Auch hier ist der Beweis wieder ungenau; denn es folgt nur die Aehnlichkeit zwischen Zeus und Seele in Bezug auf das Herrschen; ob sie aber auch in Bezug auf die Unsterblichkeit ähnlich sich verhalten müssen, ist nicht bewiesen. In der That sieht man, dass es darauf dem Plato gar nicht ankam; denn er berührt die Individualität der Seele nicht einmal, sondern weist bloss nach, dass das Wesen der Seele ganz allgemein zurückzuführen sei auf das ideale Princip, welches in der Welt herrscht.

5. Das ideale Princip ist das Göttliche *).

Obersatz. Das Göttliche als das wahrhaft Seiende ist ewig. Es kann allerdings auch sterbliche Götter geben, welche einmal ins Dasein gerufen wurden durch harmonische Mischung ihrer Bestandtheile; allein von solchen ist nur in mythischen Darstellungen bei Plato die Rede. Das Göttliche, welches aller Entstehung vorangeht und erst Sein verleiht, ist als solches ewig.

Untersatz. Die Seele ist ein Göttliches. Wir lesen dies überall bei Plato; ich will darum nur an ein Paar Stellen erinnern, die den Gedanken recht ins Licht

*) Respubl. S. 611. C. und 612.

setzen. Im Alcibiades S. 133 C. führt Sokrates das Wesen des Menschen auf die Seele zurück und hält Weisheit für erforderlich, um das Wesen der Seele zu finden; denn dem Göttlichen gleicht die (denkende) Seele, und wer auf dieses schaut und alles Göttliche erkennt, sowohl Gott als die Vernunft, der möchte damit auch sich selbst am Besten erkennen“ (*πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα*).

Diesem entspricht die wunderbare Rede (im Staat 611 *E.*), wo Sokrates, um die wahre Natur der Seele zu erkennen, auffordert, von der gegenwärtigen erfahrungsmässigen Gestalt der Seele wegzublicken und vielmehr auf die Gegenstände hin zu sehen, wonach sie im Denken strebt, und die sie erkennend berührt, nämlich auf das Göttliche, Unsterbliche und Ewig-Seiende. Denn jetzt sei sie allerdings wie ein verschlammter Meeres-Glaukus (*θαλάττιος Γλαῦκος*) durch die Leidenschaften und sinnlichen Genüsse wie mit Muscheln, Seetang und Schmutz der Wogen so unkenntlich geworden, dass sie, wie jener, mehr einem Thiere gleiche; durch den Drang des Erkennens aber werde sie aus dem Meere zu ihrer Verwandtschaft erhoben und hinausgetragen in ihre wahre, einfache Natur, in das Göttliche *).

Schlusssatz. Als Göttliches ist die Seele unvergänglich.

In dieser poetisch so schönen Rede liegt der eigentliche und ächte Sinn aller Unsterblichkeitsbeweise Plato's offen zu Tage; denn die Individualität der Seele zu erhalten ist nirgends seiner Aufmerksamkeit werth, sondern er will nur dem in die erfahrungsmässige Auffassung der Seele gebannten Sinne zeigen, wie die Seele in Wahrheit nur eine Verhüllung des Göttlichen ist in dem Gewand

---

*) Vergl. auch Phaedr. S. 250. C.

des sterblichen Leibes, und wie es unsrer Arbeit bedarf in sittlicher Beherrschung und philosophischer Erkenntniss, um die göttliche Natur in uns zu befreien und ihre Herrlichkeit als unser höchstes Gut zu begreifen. Wo Plato aber diese Verhüllung, d. h. das Werden selber erklären soll, oder wo es sich um die Rückkehr aus dem Werden in das göttliche Princip handelt, da muss ihn natürlich die dialektische Kraft verlassen, und er wird zum Dichter, Gleichnisse und Mythen über das unbeschreibliche Wunder hervorlallend.

6. Das ideale Princip hat als Inhalt die Ideenwelt *).

Obersatz. Die Ideen sind das wahrhaft Seiende in unveränderlicher Sichselbstgleichheit und also ewig.

Untersatz. Die Seele hat Antheil an und Gemeinschaft mit den Ideen. Dieser Satz wird durch die bekannte Lehre von der Wiedererinnerung geführt, die im Menon und Phaedrus des Weiteren ausgebildet ist. Wir finden nämlich in uns Begriffe, die durch keine Erfahrung jemals gegeben werden können, und von denen doch alles Erkennen und Begreifen abhängt, z. B. die Begriffe der Gleichheit, Gerechtigkeit, Schönheit, des Masses, des Guten u. s. w. Alle Erscheinungen werden nach diesen benannt und beurtheilt, und doch kann keine Erscheinung das Wesen dieser Begriffe ganz herausstellen, sondern sie nähern sich demselben bloss und bringen uns bei ihrer Betrachtung zur Besinnung über das eigentliche Wesen, wonach sie streben. Plato nennt den Gegenstand dieser Begriffe „Gestalten“ oder „Formen“ und von ihm hat die spätere Philosophie bis heute den Namen „Ideen“ beibehalten. Da sie also a posteriori durch die Sinne nicht gegeben werden können, so müssen sie a priori in

---

*) Phaed. p. 73—77 E.

der Seele sein, die sich an sie nur wiedererinnert. Hat die Seele sie also vor aller sinnlichen Wahrnehmung, d. h. schon vor der Geburt besessen, so muss sie vor der Geburt schon gewesen sein, und wenn sie vor dem Werden war, so wird sie auch nach dem Tode sein, wie die Ideen selbst, welche von der Vielheit und dem Wechsel der Dinge nicht berührt werden.

Schlusssatz. Die Seele ist also wegen der in ihr zur Wiedererinnerung kommenden Ideenwelt unsterblich.

Auch in diesem Beweis, der die Frage des Individuellen ebenso wie die übrigen unberücksichtigt lässt, sucht Plato nur das ewige Wesen der Seele im Allgemeinen zu zeigen, d. h. den idealen Grund der Welt. Denn das Göttliche, das in den Ideen offenbar ist, wird von der menschlichen Seele erkannt, und diese besinnt sich dadurch auf ihr Wesen, welches das Ideale und Göttliche ist. Wie es aber kommt, dass bei der Geburt die Ideen sich verschleiern und ganz vergessen werden, das muss aus der wunderbaren Gemeinschaft mit der Natur des Unbegränzten (*ἄπειρον*), d. h. des immer-Werdenden sich erklären lassen; denn aus diesem stammt, da es nicht wie die Idee bestimmt und klar ist, alles Unbestimmte und Unerklärliche.

Resultat.

Alle diese Beweise arbeiten auf dasselbe Ziel hin, in der individuellen Seele den idealen Grund der Welt aufzuweisen. Die Seele ist das Göttliche und Wahre, das Begränzte und Herrschende und der Grund aller Bewegung und das Sein, das dem Werden selbständig vorangeht, und daher natürlich auch unsterblich und ewig.

Da dieses nun auf alle Seelen passt, so würde selbstverständlich, wenn es sich nicht um das Wesen der Seele in seiner Allgemeinheit handelte, sondern etwa um indi-

viduelle Unsterblichkeit, zuerst und vor Allem untersucht werden müssen, ob dieses Göttliche auch abgesehen von der weltlichen Erscheinung des Menschen in eine Vielheit individueller Substanzen zerfällt. Allein davon ist nirgends die Rede.

Die Gemeinschaft der Seele mit dem Göttlichen führt Plato aber nicht zu einem solchen Pantheismus, dass er nun etwa die göttliche Natur nur immanent in den werdenden Seelen leben liesse, sondern ihm bleibt die alte Natur (*ἀρχαία φύσις*) der Seele, welche die philosophische Schauung erblickt, immer jenseits als ein einiges ungetheiltes Urbild und muss sich verhüllen, wenn sie in Gemeinschaft mit dem Unbegränzten tritt *). Diese Lehre von der Verhüllung ist uralt, und wie sie z. B. von den Gnostikern poetisch aufgenommen ist, indem die Achamoth sich verhüllt bei der Parusie des Erlösers **), so liegt sie auch dem Glauben zu Grunde, dass wer Gott schaue, sterben müsse; denn das Leben ist ja nur möglich durch Verschleierung des Gottes.

b. Beweise aus der Ewigkeit des Werdenden.

Da die Seele ein Werdendes ist, d. h. eine Gemeinschaft des immer werdenden Princips mit dem immer Seienden oder der Idee, und da zweitens diesen beiden Principien als Principien nothwendig Ewigkeit zukommt: so liess sich in den eben dargestellten Beweisen sehr leicht die Unsterblichkeit der Seele erklären, indem nämlich bloss der ideale Factor in der Seele aufgewiesen wurde. Dieser ist aber seinem Wesen nach allgemein; also konnte

*) Staat S. 611. C. *οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα.*

**) Vergl. meine Geschichte des Begriffs der Parusie S. 73.

sich daraus auch für die individuelle Unsterblichkeit nichts ergeben. Ebenso leicht könnten aber auch Beweise aus dem zweiten Factor gezogen werden; denn obgleich derselbe nicht wie die Ideen durch die Vernunft erkennbar als eine selbständige und seiende Einheit aufgeführt werden kann, so ist er doch zum Werden der Welt ebenso erforderlich und ebenso ewig wie die Ideen. Man wird ihn desshalb mit Plato indirect in dem Werdenden aufzeigen müssen, sofern dieses nicht werden oder vergehen könnte, wenn nicht ein Princip des an sich Nicht-Seienden vorhanden wäre. Denn die Ideen für sich sind das Seiende und niemals Werdende. Das Nichtseiende aber, indem es am Sein Antheil nimmt, ist der Erklärungsgrund für alles Werdende. Alles was daher am Werden als Werden zu bemerken ist, muss sich auf das zweite Princip deuten lassen.

Wenn nun die Welt als das Werdende (Timaeus p. 33) ein vollkommenes Lebendiges ist und nichts ausser sich hat, das nicht in ihrer Einheit beschlossen wäre, so ist sie nothwendig ohne Krankheit und ohne alt zu werden ewig. Sie nimmt keine Nahrung von Aussen und erleidet und thut nichts von Aussen her und nach Aussen hin, sondern sie hat alles in sich in vollkommen bedürfnissloser Fülle. Sie kann darum in ihrer Kraft weder vermehrt noch vermindert werden, und alle Gegensätze von Entstehen und Vergehen, Leben und Tod können sie offenbar nicht berühren, so dass unter diesem Gesichtspunkt alle Gegensätze, die in ihren Theilen stattfinden, im Ganzen wieder aufgehoben sind.

Blickt man nun auf diese Sichselbstgleichheit (Identität) der Welt, so muss auch das Leben und Sterben der Menschen dadurch als etwas Unwesentliches erscheinen, was für das Ganze keinen Erfolg hat und nichts bedeutet, da in der That ja weder die Ideen, noch das

Werden selbst dadurch zu Grunde gehen oder irgend eine Veränderung erleiden können. Wir wollen desshalb jetzt auch die Beweise Plato's betrachten, die nach dieser Seite gerichtet sind.

1. Das Werdende bleibt der Quantität nach sich immer gleich *).

Dieser Satz ist für Plato selbstverständlich. Ich erinnere aber an die Platonische Ausführung im Timaeus 33 A.—D., wo z. B. der Untergang des Einen als Nahrung für das Andere beschrieben ist, und die quantitative Vermehrung oder Verminderung der Welt sowohl an Umfang als an Kraft als widersinnig abgewiesen wird. Es ist dies die einfachste Aufstellung für den Satz, der heute seinen naturwissenschaftlich exacten, mathematischen Ausdruck in dem sogenannten Gesetz der Erhaltung der Kraft bekommen hat.

Obersatz. Was der Quantität nach sich gleich bleibt und also nicht vermindert wird, geht nicht zu Grunde, sondern ist ewig und unsterblich.

Untersatz. Die Seelen werden der Zahl nach weder mehr noch weniger. — Der Beweis hierfür wird nicht etwa statistisch geführt durch Vergleichung der Tabellen über Volkszählung; denn die Seelen Quetelet's, Engel's, A. v. Oettingen's und Anderer müssen damals noch im Gefolge der Götter ihren himmlischen Kreislauf ausgeübt haben. Vielmehr giebt Plato einfache dialektische Argumente, die mit der Zahl nichts zu thun haben. Denn er geht von dem Gegensatz des Unsterblichen und Sterblichen aus. Wenn das Unsterbliche vermehrt werden könnte, so müsste es aus dem Sterblichen diesen Zuwachs erhalten, welches daher seinerseits vermindert würde, bis alles Sterbliche auf Null reducirt und

*) Staat 611. A.—C.

Unsterbliches geworden wäre. Was aus zwei Gründen unmöglich ist; weil erstens logisch genommen das Sterbliche sterblich ist und nicht unsterblich, und daher der Identität seines Begriffes wegen niemals unsterblich werden kann; zweitens weil in dem Sterblichen, als behaftet mit dem Princip des Werdenden die Buntheit und Unähnlichkeit und der Widerspruch mit sich selbst steckt, was grade dem immer sich selbst gleichen und einfachen Wesen des Unsterblichen oder der Idee nicht zukommen kann. Dass die Seelen aber das Unsterbliche sind, wird aus andern Beweisen hinzugenommen und es folgt also, dass ihre Zahl nicht wachsen kann.

Schlusssatz. Die Seelen sind, weil sie nicht mehr noch weniger werden können, unsterblich.

Bei diesem Beweise muss man sich nicht an dem logischen Cirkel stossen, dass die Unsterblichkeit im Schlusssatz nur gewonnen ist, nachdem im Untersatz schon die Seele als unsterblich vorausgesetzt wurde; denn es würde sich auch bei entgegengesetzter Annahme, wie wir in dem letzten Beweise unten sehen werden, dasselbe ergeben, da es sich nur um die bleibende Identität der Gegensätze handelt. Dagegen ist es sehr interessant, dass an dieser Stelle Plato grade von einer bestimmten Zahl von Seelen spricht und damit also Alles über den Haufen wirft, was wir bisher als seine wahre Lehre zu erkennen glaubten; denn wenn er gezählte Seelen annimmt, so hat er ja individuelle Principien, und Leibnitz ist im Recht, und wir müssen ein Missverständniss abbitten.

Bei einer für die Platonische Weltansicht so entscheidenden Frage darf man sich aber nicht übereilen. Man muss sich erst daran erinnern, dass die Untersuchung sich auf Werdendes bezieht, bei welchem ein Mehr und Minder, Zahl und überhaupt Quantität unterschieden wird. Da die Seele aber das Unsterbliche sein soll, also in den

Gegensatz zu dem Werdenden gestellt wird, so fällt für sie ihrem Wesen nach offenbar das Quantitative weg und das Nicht-Mehr und Nicht-Minder kann daher nichts anderes als eine Metapher für die Sichselbstgleichheit (Identität) der Idee bedeuten. Dies wird schon dadurch bestätigt, dass bei Plato auch sonst nirgends eine Zahl von einer Idee angegeben wird, sondern nur Artunterschiede, also Qualitatives. Die Zahl individueller Erscheinungen der in sich einigen Idee gehört eben nur in die Erscheinungswelt. Wie ihm die mathematischen Wissenschaften als eine niedrigere Vorstufe der Dialektik als der Wissenschaft von der Idee gelten, so hat auch die Zahl keinen Platz, wo es sich um das Wesen (*οὐσία*) handelt, und es ergiebt sich klar, dass diese Stelle den Vertheidigern der Platonischen Unsterblichkeitslehre keine Stütze bieten kann; denn eine Vielheit der Seelen ist hier weder abgeleitet, noch gemeint, sondern der Beweis besagt in Kurzem nur, dass die im Gebiete des Werdens auftretenden Erscheinungen von Geburt und Tod die Sichselbstgleichheit des Wesens der Welt nicht berühren können.

2. Das Werdende geht immer nur durch sein eigenes Uebel zu Grunde *).

Dieser Beweis hat einen andern Charakter, als der vorige; der vorige bezeugte die Sichselbstgleichheit der Principien; dieser hebt in dem Werdenden ein Merkmal hervor, welches der Seele nicht zukommt, wodurch sie desshalb vom Gebiete des Entstehens und Vergehens ausgeschlossen wird. Gleichwohl gehört der Beweis nicht zu der obigen ersten Classe, weil der terminus medius

---

*) Staat S. 608. E. — 611.

nicht ein Merkmal der idealen Natur, sondern des Werdenden ist, wesshalb ich ihn hier mit aufgezählt habe.

Obersatz. Was nicht durch sein eigenes Uebel zu Grunde geht, ist ewig und unsterblich. — Wenn ein Gut das ist, was einem Dinge nützt und dasselbe erhält, ein Uebel aber, was ihm schadet und es zerstört: so ist klar, dass jedes Ding nur durch sein eigenes und nicht durch ein fremdes Uebel zerstört werden kann, z. B. Holz durch Fäulniss, Eisen durch Rost, Getreide durch Brand, Körper durch Krankheit, Augen durch Ophthalmie u. s. w. Ein fremdes Uebel aber z. B. wenn wir faulige Nahrung zu uns nehmen oder durchs Schwert eine Wunde erhalten, kann uns nicht unmittelbar auflösen, sondern erst, wenn in jedem Theile das ihm eigene Uebel dadurch hervorgerufen ist. Ein Grundsatz, der von der heutigen Pathologie in vollstem Masse anerkannt wird.

Untersatz. Die Seele geht weder durch ein fremdes, noch durch ihr eigenes Uebel zu Grunde. — Denn die Uebel der Seele sind vier, den vier Tugenden entsprechend, Unwissenheit, Feigheit, Unmässigkeit und Ungerechtigkeit. Diese werden nun aber erstens nicht durch Krankheit des Leibes hervorgerufen; da die Leute, welche krank werden und sterben, offenbar nicht erst immer ungerecht und unwissend u. s. w. also moralisch schlecht geworden sind, und der Tod nicht eine Folge der Schlechtigkeit ist. Zweitens aber bereitet auch die Schlechtigkeit der Seele nicht den Untergang und das Verschwinden der Seele, sonst müssten alle Schlechten früher sterben als die Guten, was mit der Erfahrung nicht übereinstimmt.

Schlusssatz. Die Seele also, da sie weder durch fremdes noch durch eigenes Uebel zu Grund geht, ist ewig und unsterblich.

Dieser Beweis berührt, wie man sieht, die Individualität der Seele gar nicht und kann darum die Lehre

von einer individuellen Unsterblichkeit nicht begründen sollen. Sein Resultat ist bloss dies, dass die Seele aus dem Bereich des Vergehenden ausgeschieden wird, d. h. dass die Seele zu dem idealen Factor, welcher das Immer-Seiende ist, gerechnet werden muss. Ob dieses Immer-Seiende aber in einer Pluralität von Seelen auch abgesehen von der menschlichen Erscheinung besteht, wird dadurch auch nicht von ferne angedeutet.

3. Alles Werdende entsteht aus seinem Gegentheil *).

Dieser Grundsatz wird von Plato durch Induction belegt; denn grösser kann etwas nur werden, wenn es vorher kleiner war; stärker nur, wenn es vorher schwächer war; langsamer, wenn vorher schneller; gerechter, wenn vorher ungerechter u. s. w. Darum bewegen sich alle Dinge in dem Uebergange von dem Einen Gegensatze zum andern, also in zwei Formen des Werdens, wie z. B. Wachsen und Abnehmen, warmwerden und kaltwerden, mischen und trennen, aufwachen und einschlafen u. s. f.

Obersatz. Das Gegentheil, aus dem sein Gegentheil entstehen soll, muss überhaupt irgendwie oder irgendwo sein.

Plato beweist diesen Satz nicht besonders, sondern setzt ihn als anerkannt voraus, da es ihm feststand, dass das Seiende nicht aus dem Nichtseienden entstehen könne.

Untersatz. Todtsein ist das Gegentheil von Leben. — Zu den Gegensätzen gehört auch Leben und Tod und daher auch die Lebenden und die Todten, ferner die Uebergänge Sterben und Wiederaufleben. Alles dies muss nach dem obigen Grundsatz ineinander wechselsweise übergehen.

Schlusssatz. Folglich müssen die Todten irgendwo sein. — Wenn aus den Todten die Lebenden werden

*) Phaedon S. 70. C. — 72 E.

sollen, so müssen jene im Hades (ἐν Ἅιδου) oder irgendwo (πού) existiren.

Dass es mit diesem Beweise dem Plato nicht um individuelle Unsterblichkeit zu thun sein kann, ist einleuchtend genug; denn dem scharfsinnigen Philosophen konnte die Bemerkung nicht entgangen sein, dass sein Schlusssatz in ein Dilemma ausläuft. Entweder nämlich sind die Todten, mögen sie immerhin sein, jedenfalls nicht ihr Gegentheil, d. h. lebendig — bei welcher Annahme also das blosse Sein für uns von keinem Werthe wäre; oder sie sind lebendig und dann wäre der Grundsatz, auf welchem der Beweis ruht, umgestossen, weil dann die Lebenden aus den Lebenden würden und nicht aus dem Gegentheil, also vielmehr Gleiches aus Gleichem, ein Satz, der ebenso richtig ist, aber natürlich den gegebenen Beweis aufhebt.

In der That hat der Beweis aber eine ganz andere Spitze, was man aus dem Fortschritt des Dialogs leicht erkennt. Plato geht nämlich darauf zur Theorie des kyklischen Werdens über, wovon wir weiter unten reden werden und worin nur die Sichselbstgleichheit der Welt, wie oben S. 126 ff., ausgedrückt ist; denn wenn alle Gegensätze aus einander entstehen und also beide sind, so entsteht ja überhaupt nichts und vergeht nichts, sondern das Universum bleibt in seinen Kräften sich selbst gleich.

4. Einige Dinge nehmen niemals das Gegentheil der Idee auf, durch die sie bestimmt sind *).

Plato unterschied die Principien einerseits in die Ideen, welche ihr Wesen in einem Andern zur Anwesen-

*) Phaedon 103—107 C.

heit (*παρουσία*) bringen *), und von diesem aufgenommen werden (*μετεχόμενα*), andrerseits in dasjenige, was diese Ideen aufnimmt (*μετέχοντα*) und durch sie Sein und Bestimmtheit erhält und so zu einem Dinge wird (*πράγματα*). Ein Kennzeichen der Dinge war, wie wir sahen (S. 131), dass sie zwischen ihren Gegensätzen wechseln und in ihr Gegentheil übergehen. Umgekehrt ist es ein Kennzeichen der Idee, dass sie niemals ihr Gegentheil aufnimmt. Und zwar betrifft dies sowohl die Idee in uns (*ἐν ἡμῖν*), womit Plato offenbar die Begriffe meint, als die Idee in der Natur (*ἐν τῇ φύσει*). Denn das Gerechte an sich kann nie ungerecht sein, das Gute nicht schlecht, die Gleichheit nicht Ungleichheit.

Nun giebt es aber einige Dinge, die sich hierin ebenso wie die Idee verhalten, indem sie durch eine Idee bestimmt sind, die so unauflöslich mit ihnen verknüpft ist, dass sie das Gegentheil dieser Idee niemals aufnehmen können **). Z. B. das Feuer ist so mit der Wärme, der Schnee so mit der Kälte verknüpft, dass das Feuer niemals die Kälte aufnimmt, so lange es Feuer ist, und der Schnee niemals die Wärme, so lange er ist. Ebenso ist das Fieber so mit der Idee der Krankheit verknüpft, die Zahl zehn mit der Idee des Graden, die Zahl drei mit

---

*) Vergl. meine Geschichte des Begr. der Parusie S. 9 ff.

**) Dieser Platonische Gedanke schien dem grossen Kirchenlehrer Origenes geeignet, um daraus für seine Incarnationslehre die Eine Seele zu gewinnen, die untrennbar an dem Sohn Gottes participirte. De Principiis II. 6. Illa anima ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati ac luci verae et tota totum in se recipiens atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. Die *μέθεξις* ist hier, wie Feuer an der Wärme participirt. Vergl. meine Gesch. d. Begr. der Parusie S. 91 und 93.

der Idee des Ungraden, dass das Fieber solange es Fieber ist niemals die Gesundheit zulässt, die Zehn niemals das Ungradesein, die Drei niemals das Gradesein. Diese Thatsache erscheint Plato wie eine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz der Uebergänge in der Natur, und er wird desshalb nicht müde, sie zu wiederholen (*οὐ γὰρ χεῖρον πολλάκις ἀκούειν*); Aristoteles dagegen hat sich diese Erscheinungen schon alle zurechtgerückt und sie in systematischen terminis technicis begriffen, ich erinnere an den Gegensatz des artbildenden Unterschieds (*εἰδοποιόν*), des Eigenthümlichen (*οἰκεῖον*) und Unwesentlichen (*συμβεβηκός*).

Obersatz. Keinem Dinge kann eine Bestimmung, die es niemals aufnimmt, zukommen. — Z. B. der Schnee kann nie warm sein.

Untersatz. Die Seele nimmt nie den Tod auf. — Denn wenn ein Körper lebt, so lebt er durch die Seele; und fehlt ihm die Seele, so fehlt ihm das Leben. Leben und Seele ist begrifflich und sachlich mit unauflöslichen Banden verknüpft. Folglich würde es ebenso verkehrt sein, den Begriff des Todes mit der Seele zusammenzudenken, wie die Wärme mit dem Schnee und die Kälte mit dem Feuer oder das Gradesein mit der Drei.

Schluss. Also kann der Tod niemals der Seele zukommen, sie ist ohne Tod (*ἀθάνατος*), d. h. unsterblich.

Es leuchtet ein, dass auch in diesem Beweis der individuellen Seele keine Aufmerksamkeit geschenkt wird, da es sich nicht um Bestimmungen handelt, die der einzelnen Seele Bestand gewähren könnten. Denn offenbar kann auch nach diesem Beweis die einzelne Seele verschwinden, wie das einzelne Feuer verschwindet, und wie der Schnee schmilzt beim Herannahen der Wärme. Er nimmt diese nicht auf, solange er Schnee ist; aber darum eben hört er auf, Schnee zu sein, wenn die Wärme heran-

kommt. Der einzelne Schnee ist nicht unsterblich, aber sein Wesen ist gerettet; denn es ist ewig nur mit der Kälte vereinigt; so ist auch das Wesen der Seele im Allgemeinen gerettet, wenn die einzelne Seele vergeht; denn die Seele hat den Tod nicht aufgenommen, sondern ist zurückgewichen (ἢ ὑπεκχωρήσειν ἢ ἀπολεῖσθαι p. 103. D.). Die Seele wird desshalb durch diesen Beweis nur wieder als das erkannt, was wir oben S. 117 betrachteten, nämlich als das allgemeine Princip des Lebens und der Bewegung; für die individuelle Unsterblichkeit aber ist dadurch nichts gewonnen.

Resultat.

Ueberblicken wir alle diese Beweise, so sehen wir, dass in den sechs Ueberlegungen der ersten Classe die göttliche Natur oder die ideale Welt in der Seele als in ihrer Verhüllung und Offenbarung aufgezeigt wird; die vier Beweise der zweiten Classe betrachten die Seele in dem Flusse des Werdenden und bringen zur Gewissheit, dass das Werdende sich immer gleich bleiben muss in seinen Principien und daher einen Uebergang der Dinge in entgegengesetzte Bestimmungen darstellt, wobei die Gegensätze selbst sich identisch erhalten. Die Seele, nicht als individuelle, sondern als das ideale Princip der Bewegung wird desshalb von dem Wechsel der Erscheinungen nicht betroffen. Mit einem Wort, alle Unsterblichkeitsbeweise Plato's bieten nur eine Begründung des Idealismus überhaupt, indem in der Welt, welche entsteht und vergeht und beständig fliesst, das ideale Princip nachgewiesen wird, welches nicht aus dem Materiellen zu erklären ist, sondern den Grund aller Erkenntniss und alles Wesens und alles Guten bildet.

§ 3.

Von den beiden Begriffen in Plato, welche mit individuellen Principien unverträglich sind.

Die Analyse und Kritik der Platonischen Unsterblichkeitsbeweise könnte uns schon hinreichend sein, um die Meinung aufzugeben, als wäre es dem Plato um individuelle Substanzen und persönliche Unsterblichkeit zu thun. Wir wollen aber, um die Ueberzeugung tiefer zu begründen, von den Grundbegriffen ein Paar hervorheben, die einerseits unbestritten sind und mit vollster Bestimmtheit und Klarheit aufgefasst werden können, andrerseits ebenso unvereinbar sind mit der Annahme individueller Principien, wie sie etwa Leibnitz lehrt, oder wie sie auch bei dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit in dem Begriff der Seele und Persönlichkeit stillschweigend vorausgesetzt werden. Diese beiden Grundbegriffe sind erstens das Princip des Nichtseienden und zweitens das kyklische Werden.

1. Das Nichtseiende als Princip.

In dem Flusse der Erscheinungen entdeckte Plato die ewige Ruhe der Idee. Wenn er nun die Idee als das wahrhaft Seiende allein zum Princip gemacht hätte, so würde alle Veränderung, die Unruhe der Bewegung, der Fluss der Dinge unerklärlich geworden sein. Plato setzte desshalb ein zweites Princip, das Nichtseiende, als ebenso nothwendig zur Erklärung der Dinge wie das Seiende und betrachtete es, da es immer sich selbst gleich als Nichtseiendes war und ist, auch als eine Idee unter der Zahl der vielen Seienden *). Sind dies nun die

*) Soph. 258. C. *οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὂν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν.*

Principien, so müssen wir offenbar alle Dinge mit Recht nichtseiend nennen und wiederum, weil sie am Sein theilhaben, seiend *).

Kein Dualismus in Plato.

Es ist sehr natürlich, dass man wegen dieser beiden Principien die Platonische Lehre als Dualismus auffasste. Und in der That, nach vielen Stellen in seinen Dialogen kann man kaum umhin, dieser Auffassung zuzustimmen. Gleichwohl tritt dann doch der Sohn (ἔκγονος) als Drittes zu dem Vater und der Mutter hinzu, so dass man auch nicht fehlgriffe, wenn man den Platonismus als eine Trinitätslehre bezeichnen wollte. Nach meiner Ueberzeugung ist aber dennoch Beides falsch; denn der Sohn ist nicht ein Drittes neben jenen Beiden Principien, sondern beide sind in ihm Eins. Den Dualismus hat Plato vielfach aufgehoben, wie z. B. im Sophista **), wo er es als unmusikalisch und unphilosophisch bezeichnet, Alles von einander zu trennen und die Gemeinschaft aufzugeben, oder wo er bei den älteren Naturphilosophen die Verlegenheit nachweist, die entsteht, wenn man zwei Principien setzt, da man sie doch wieder hochzeitlich verbinden und aussteuern muss, um die Erscheinungen zu erklären ***). Die Verbindung

---

*) Soph. 256. E. *καὶ ξύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα.*

**) Soph. 259. E. *Καὶ γάρ, ὦ 'γαθέ, τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελὲς καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου.*

***) Soph. 242. D. *Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα — — δύο δὲ ἕτερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρόν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι.* Der Dualismus ist für Plato also —

beider Principien zu einem lebendigen Ganzen ist überall die Platonische Lehre. Und sehr verkehrt heisst es bei Ueberweg *): „Die (unbewusst mythische) Personification der Ideen vollendet sich in der Behauptung, dass Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft denselben zukommen; doch scheint diese (im Dialog Sophist aufgestellte) Doctrin nicht Plato selbst, der an der Unwandelbarkeit der Ideen festhält, sondern einem Theil seiner Schüler anzugehören." Denn falsch ist erstens, dass Plato im Sophist den Ideen Seele und Vernunft und Leben zuschreibe, während er deutlich sagt, dess dergleichen dem All, dem Universum zukommen müsse **). Es

---

man kann es nicht nachdrücklich genug sagen, da man so oft dem Plato Dualismus vorwerfen hört — eine Märchengeschichte, passend für Kinder!

*) Gesch. der Philos., zweite Aufl. S. 103 oben.

**) Plato handelt an der betreffenden Stelle (Soph. 248 seqq.) von der Gemeinschaft (*κοινωνία*) der Gegensätze und geht von einer Definition des Seienden aus p. 248. C., die nicht im Mindesten auf die Ideen passt, nämlich, dass es das Vermögen sei, etwas zu erleiden oder zu thun (*ὅρος τῶν ὄντων, ὅταν τῳ παρῇ ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύναμις*). Die daraus abgeleitete Nothwendigkeit, dem Wesen (*οὐσία*) Vernunft, Seele und Bewegung zuzuschreiben, hat darum nicht die mindeste Beziehung auf die Ideen; denn p. 249 C. wird ebenso nachdrücklich die Identität und das Ruhen (*στάσις*) gefordert, wenn Vernunft in der Welt sein soll, und das Resultat zieht Plato in dem Satze, der seine eigne, von den „Freunden der Ideen" noch nicht entdeckte Lehre klar ausspricht, dass man das All weder bloss als stehend, noch bloss als bewegt setzen dürfe, sondern dass man beides zugleich davon behaupten müsse. Cf. p. 249. D. *Τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα* (sc. *ἐπιστήμην, φρόνησιν, νοῦν*) *μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα, μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν.*

kann also von einer Personification der Ideen dabei gar nicht die Rede sein, und noch weniger von einer „unbewussten“, was gradezu eine spasshafte Annahme ist, da Plato in diesem Dialog dialektische Kraft zeigt mehr als mancher Moderne und die mythische Behandlung der Principien an seinen Vorgängern mit Ironie und Humor geisselt. Zweitens aber ist ganz verfehlt die Annahme, als wenn einer, der dem All Seele und Vernunft zuschreibt, dadurch die Unwandelbarkeit der Ideen aufgeben müsste; denn die unwandelbaren Ideen bilden grade die Vernunft, die dem All zukommt. Wären sie wandelbar, so würde dadurch dem All das Licht der Vernunft ausgeblasen *). Durch solche Missverständnisse darf man also dem Plato diesen Dialog nicht absprechen wollen.

Allerdings lehrt Plato in keinem Dialog nachdrücklicher und dialektischer, dass das All ein lebendiges Ganzes ist, als im Sophista. Dem All wohnt die Vernunft inne (*ἔνεστι*) und es hat sie (*ἔχει*); durch beide Ausdrücke ist zugleich die Natnr, welche sie hat und welcher sie innewohnt (*τὸ δεκτικόν, ἔχον, τὸ ᾧ ἔνεστι*) als mit ihr geeinigt gesetzt. Das All ist nach Plato desshalb so beschaffen, wie die Kinder ihr Spielzeug wünschen, nämlich unbeweglich, d. h. identisch und unzerstörbar und beweglich zugleich **). Aber schwerlich darf man diese über den unphilosophischen Dualismus hinausgehende Lehre für unplatonisch halten; denn überall bei Plato findet man ja ausführlich nachgewiesen, dass das Werdende einerseits

---

*) Dies sagt Plato zum Greifen deutlich an derselben Stelle 249 C. *Τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ᾽ ἄν; Οὐδαμῶς. Τί δ'; ἄνευ τούτων νοῦν καθορᾷς ὄντα ἢ γενόμενον ἂν καὶ ὁπουοῦν; Ἥκιστα.* Also ohne Ruhe keine Idee, ohne Idee keine Vernunft.

**) Soph. 249. D. Vergl. oben S. 138, Anmerk. **).

Antheil (μέθεξις) habe an und Gemeinschaft (κοινωνία) mit den Ideen, welche das Wesen (οὐσία) der Dinge bilden *), und dass die Ideen andrerseits in der Welt anwesend (παρουσία) sind, wie denn ja in unsrer Seele die Gottheit nur verhüllt ist und durch Philosophie offenbart wird. Ich bekenne, dass ich Plato nicht anders verstehen kann, als wenn ich seine Welt nicht für ein Mosaik von dualistischen Principien, sondern wie er selbst so oft sagt, für Ein lebendiges Wesen (ζῷον) halte.

Immanenz und Transcendenz.

Darum missversteht man auch gewöhnlich die Stellung des Aristoteles zu Plato, wenn man annimmt, jener sei erst von der Transcendenz der Ideen zu ihrer Immanenz fortgeschritten; denn immanent sind die Ideen den Dingen auch bei Plato, da sie ja das Wesen der Dinge bilden und in ihnen anwesend (παρουσία) sind, und transcendent ist die Idee (εἶδος) im Verhältniss zu dem einzelnen Ding auch bei Aristoteles, was einzusehen nicht viel Witz erfordert, da auch bei ihm die Idee unveränderlich bestehen bleibt, während die Individuen entstehen und vergehen. Dem idealen Princip kommt also bei Plato wie bei Aristoteles sowohl Immanenz wie Transcendenz zu. Der Fortschritt aber, den Aristoteles sich so sehr bewusst ist gemacht zu haben, besteht darin, dass er das Ideale nicht mehr bloss als das logisch Allgemeine (καθόλου) fasste, sondern als das zur letzten Art bestimmte, reale Allgemeine. Aristoteles wollte z. B. nicht mehr wie Plato

---

*) Im Timaeus p. 35 beschreibt Plato diese Einheit wie auch im Sophista als eine Mischung: τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος κ. τ. λ.

nach der Idee des Guten streben, welches auch ein Gutes für die Fische ist, sondern nach dem menschlichen Guten; nicht die allgemeinen Ideen von Weiss, Grade, Zwei u. s. w. sollten ihm ihre Parusie feiern in den weissen, graden und doppelten Dingen, sondern die letzte ideale Art-Substanz kam bei ihm zur Entelechie und hatte wegen der besonderen Zwecke der Art ihre eigenthümlichen Bestimmungen (*πάθη*), wobei er denn auch natürlich das bloss Abstracte von dem Real-Idealen gründlich scheiden musste, was in der Lehre von der Zeugung seinen prägnantesten Ausdruck erhält. Desshalb findet man bei Ueberweg, der in vielen Einzelheiten seinen Scharfsinn nicht verläugnet, dennoch kaum eine brauchbare, dem Plato angemessene Auffassung.

Ergebniss für die Unsterblichkeitslehre.

Kehren wir nun wieder zurück zu unsrer Frage. Wenn die Seele unsterblich sein soll, so müsste dies aus den monistisch oder dualistisch aufgefassten Principien begreiflich werden. Das ideale Princip ist als das Urbild ein einiges und allgemeines, ein für alle die vielen Seelen gleiches und selbiges; durch seine Parusie in dem zweiten Princip aber erscheint es verhüllt in den vielen individuellen Seelen, welche in beständigem Flusse entstehen und vergehen.

Will man die Seele nun versetzen in das ideale Princip, so hat man Recht und kann sich auf alle Platonischen Dialoge stützen; aber man gewinnt dadurch zwar was man suchte, nämlich die Unsterblichkeit oder vielmehr Ewigkeit der Seele, verliert dabei jedoch zugleich, was die Hoffnung niederschlägt, die Individualität derselben; denn das Urbild ist eins und hat keine Zahl und Vielheit und Verschiedenheit. Man ist betrogen; denn man sucht individuelle Unsterblichkeit, man findet

aber nur die Ewigkeit der Idee und muss, von Plato gegeisselt, erst lernen, seine Vorliebe für das sterbliche, bunte und vielfache Individuelle abzulegen, um so durch Katharse abgeschieden, erst fähig zu sein, als Epopt das Eine zu erblicken.

Will man die individuelle Seele nun retten in das andere Princip, so kommt man, wie das Sprüchwort sagt, aus dem Regen unter die Traufe. Denn das Nichtseiende hat keinen Platz, wohin man etwas Seiendes bergen könnte, da sein Sein bloss das Nichtsein ist. Wenn die Seele also unter das Nichtsein gestellt würde, so würde sie damit ja als nichtseiend anerkannt.

Somit versagen die Platonischen Principien den Dienst, wenn sie für individuelle Unsterblichkeit arbeiten sollen. Denkt man aber die harmonische Gemeinschaft der Principien im Sohn (ἔκγονος) dafür brauchen zu können, so ist's ja grade die offenkundige Thatsache, dass der Sohn entsteht und vergeht, welche uns veranlasst, für den dieser Wahrnehmung misstrauenden Glauben eine Hülfe bei den Principien zu suchen. Das Resultat dieser Untersuchung ist daher das Dilemma, dass das Individuelle nicht ewig ist und dass die ewigen Principien nicht individuell sind. Die Leibnitz'schen Monaden als individuelle Principien sind eben bei Plato nicht anzutreffen; denn da wo sie uns nützen könnten, auf der Seite des realen Princips, finden wir bei Plato den hoffnungslosen Abgrund des Nichtseienden.

2. Das kyklische Werden.

Ein zweiter Begriff, der die individuelle Unsterblichkeit verbietet, ist oben ebenfalls schon berührt. Es ist der Begriff des Kyklischen oder Periodischen im Werden; denn die Welt kann nicht wachsen, noch abnehmen. Sie bleibt sich ihrem Wesen und der Quantität nach immer

gleich. Folglich muss kyklisch aus dem Lebenden das Todte werden und aus dem Todten das Lebende; sonst würde entweder Alles todt oder Alles lebend sein, d. h. das Werden oder die Welt würde aufhören, wenn der Fluss der Entstehung und des Untergangs nicht kreisförmig mit sich zusammenginge *).

Hieraus folgt also, dass die gestorbenen Seelen wieder zur Geburt geführt werden müssen, und es ist klar, dass sich an dieser Stelle entscheiden muss, wie Plato sich das Sein der gestorbenen Seelen gedacht habe, ob er ihnen wirklich eine individuelle, wenn auch kurze, Existenz nach dem Tode bis zur Zeit der Wiedergeburt in dieser Welt gönnen wollte. Denn Plato muss sagen, was wir beim Tode mitnehmen in den Hades, und andrerseits was wir mitbringen aus dem Hades, wenn es wieder zur Geburt geht. Es hat dabei freilich die grösste Schwierigkeit, die schönen Mythen abzutrennen von dem strengen Begriff; doch giebt es einige feststehende Sätze, denen wir folgen können.

Zuerst also, was nehmen wir mit in den Hades? Plato sagt ausdrücklich: nur unsre Bildung **). Was aber Bildung ist, erfahren wir überall bei Plato, nämlich die Erinnerung an die Ideen oder das Wissen von den Ideen. Dies ist jedoch nichts anders als was das Wesen der menschlichen Seele überhaupt constituirt, wie denn ja die alte Natur (*ἀρχαία φύσις*) des Meeres-Glaukus eben nur die göttliche Welt der Ideen ist. Was also nehmen wir mit in den Hades? Antwort: unsere allgemeine Natur.

---

*) Oben S. 127 ist bei dieser Betrachtung der Staat citirt; hier beziehe ich mich besonders auf Phaedon p. 70 C.

**) Phaedon S. 107. D. *οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἡ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς.*

Wenn wir nun unsere individuelle Beschaffenheit zurücklassen, so muss eine Verflüchtigung, ein Verschwinden der individuellen Beschaffenheit der Seele möglich sein*). Merkwürdiger Weise erscheint dies dem Plato so selbstverständlich, dass er gar keine Beweise dafür beizubringen für nöthig hält. Das Vergessen ist ihm ein Verlust ohne allen Schmerz, und er hält es für ein zugestandenes Ereigniss unserer Natur, ganz abgesehen von allem unseren Wissen und Bemerken, Wollen oder Nichtwollen**). Freilich braucht man sich hierüber auch nicht zu wundern; denn die individuelle Seele ist ihm ja ein Gewordenes (*ἔκγονος*) und so ist alles Individuelle in ihr ein Gewordenes. Das Gewordene ist aber nothwendig vergänglich. Es bleibt desshalb, wenn das Gewordene, der Mensch, stirbt, auch nichts von dem, was in dem Gewordenen wurde, d. h. die individuelle Beschaffenheit, sondern nur das, was vor dem Gewordenen war, nämlich die ewige, oder bildlich die „uralte" Natur (*ἀρχαία φύσις*) der Seele. Im Timäus knüpft daher Plato an diese „uralte" Natur wieder an, wenn er ohne Weiteres das Sterbliche (Individuelle) in uns vergehen lässt und nur die Unsterblichkeit anerkennt, welche durch das Denken des Ewigen und Göttlichen gewonnen wird, d. h. das ewige Leben in der Zeit, wobei der Dämon in uns seine Parusie hat, und wir desshalb eudämonisch, d. h. glückselig oder gottselig, sind durch die Gleichung zwischen Erkennendem und Erkanntem***).

---

*) Ueber diese Frage vergl. mein Buch: Die Unsterblichkeit der Seele, Duncker u. Humblot 1874, S. 140.

**) Phileb. S. 52. *ἀποβολαὶ διὰ τῆς λήθης.* B. *τὰ τῆς φύσεως παθήματα.*

***) Timaeus S. 90. B.—E. *τὸν δαίμονα ξύνοικον κ. τ. λ. — τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν.* Vergl. auch meine Gesch. des Begr. der Parusie S. 138 f.

Fragen wir nun zweitens: was bringen wir mit aus dem Hades? Offenbar muss Plato, wenn er mythisch die Lebenden aus den Todten entstehen lassen will, vor allen Dingen das dem Begriff der todten Seelen zugehörige Individuelle wegschaffen, weil ihm sonst die Erfahrung zu grosse Schwierigkeit gemacht hätte, dass sich Niemand an sein früheres Leben und den Zustand als Gestorbener erinnert. Am Bequemsten liess sich dies nun mit Hülfe einer mythischen Geographie erreichen, indem er die Gestorbenen auf dem Wege zur Wiedergeburt erst durch das Feld der Vergessenheit führte und ihr Zelt aufschlagen liess bei dem Flusse, der die Gedanken raubt*). Aus diesem müssen alle trinken, welche geboren werden, um Alles zu vergessen. Ohne Mythus heisst dies nun nichts anderes, als dass der Geborene in einer solchen Verfassung ist, als hätte er kein individuelles Leben hinter sich, und dass die Geburt überhaupt die Vereinigung der Idee mit dem Nichtseienden bedeutet, welches hier durch Lethe und Ameles angezeigt wird, denn das Gewordene ist eine Verhüllung des idealen Seins, das erst durch unsere Erkenntniss zur Parusie kommt.

Wir sehen hier nun die nothwendigen Folgen aus dem Begriff des kyklischen Werdens, welches den Einfluss des Individuellen beseitigen muss. In den Hades nehmen wir nichts mit als das Wissen um die Idee; aus dem Hades bringen wir nichts zurück als die Möglichkeit der Wiedererinnerung an die Idee; die vielen Bilder der wirklichen individuellen Personen aber verschwinden in Nichts. Heisst das nicht einfach, das Gewordene (den ἔκγονος) auflösen in seine Momente? Die Idee, welche das Wesen der Seele ist, erhält die Idee zurück und die unbegränzte

*) Staat 621. A. *τὸ τῆς Λήθης πεδίον — — παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν.*

Natur des Nichtseienden nimmt als Nichtseiendes die individuellen Bilder wieder zu eigen.

Die ethische Modification bei der Wiedergeburt, welche der Mythus zur Erklärung der verschiedenen Formen der wirklichen Welt braucht, werde ich weiter unten behandeln.

§ 4.

Behandlung des Individuellen im Gebiete der Ethik und der Kunst.

Wenn wir nun die metaphysischen Fragen verlassen, so giebt es doch auch im ethischen Gebiete Anhaltspunkte genug, um den Mangel individueller Principien ins Licht zu setzen. Die Platonischen Dialoge könnten nicht einen so mächtigen erziehlichen Einfluss üben, wenn sie das paränetische Element nicht durch poetische Individualisirung und durch metaphorische Anpassung des Gedankens an den Glauben und die Meinung wiedereinbrächten. Wir wollen besonders in Betrachtung ziehen 1. die Begriffe von Freiheit und Bösem, 2. den Optimismus und Pessimismus, 3. die Seelenwanderung und den Abfall, 4. die Kunst.

1. Freiheit und Böses.

Die Freiheit des Menschen, kraft deren er das Böse wählt, scheint zur Theodicee, d. h. zur Rechtfertigung Gottes wegen der bestehenden Uebel, für unentbehrlich gehalten zu werden. Darum hat man die berühmten Worte Plato's: „Der Wählende hat Schuld, Gott ist unschuldig“ *) immer mit Vorliebe herausgehoben. Es ist

*) Staat p. 617. D. E. *αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* Timaeus p. 42. D. *ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη χακίας ἑκάστων ἀναίτιος.*

dies die Stelle, wo Plato mythisch redet und die Seelen zur Wiedergeburt ihre zukünftigen Lebensloose wählen lässt. Aus dem Schoosse der Lachesis, der jungfräulichen Tochter der Ananke (Schicksal) nimmt ein Prophet die Loose und schüttet sie vor den ephemerischen Seelen aus und schildert dann die verschiedenen Lebensläufe, die zur Wahl kommen. Unläugbar ist der erste Eindruck der poetischen Geschichte, dass jede Seele volle Freiheit habe und mit Rücksicht auf die Erlebnisse ihres früheren Daseins wähle, so dass Zufall, Nothwendigkeit und göttliche Prädestination ausgeschlossen wird, und das Böse und Uebel schlechterdings allein auf die Schultern des Wählenden kommt.

Zurückführung des Mythus auf die Platonischen Principien.

Allein man muss den Poeten und den Philosophen nicht auf gleiche Weise auslegen. Den Philosophen fragen wir, was er für Ursachen (*αἰτίαι*) hat, wenn Gott nicht Ursach (*ἀναίτιος*) ist. Gott ist die letzte Ursache bei Plato, und er wirkt nach der Idee des Guten und dadurch auch nach allen Ideen. Man fehlt also nicht, wenn man die Ideen als das Allbegründende ansieht. Sein und Denken werden bei Plato allein durch die Ideen begründet. Da nun die Ideen das Formprincip sind, so begreift man, dass Aristoteles mit Recht dem Plato vorwarf, es fehlten ihm die Bewegungsursachen (principia movendi) *), d. h. er kenne noch nicht den Gegensatz zwischen der Bewegungsursache und dem Formprincip, da er alles aus dem Formprincip erkläre. Und dies ist ja einleuchtend genug, weil das zweite Princip, das Nichtseiende, an sich selbst nicht Bewegungsprincip ist, sondern wie wir oben

---

*) Metaph. A. 6.

S. 117 sahen, erst von der Seele in Bewegung gesetzt wird, als Nichtseiendes auch unmöglich wählen oder irgend etwas thun könnte. Es darf unser Poet also nur so durch den Philosophen erklärt werden, dass er Gott von dem Bösen freispreche, weil Gott die Ursache alles Guten ist, und dass das Uebel nur in der Gemeinschaft des Guten oder wahrhaft Seienden mit dem Nichtseienden liege. Genauer wird dies Resultat sich durch folgende Betrachtung ergeben.

Wonach, fragen wir, wählen die ephemerischen Seelen ihr zukünftiges Lebensloos? Antwort: Nach der Erinnerung ihres früheren Lebens, z. B. Orpheus wählt das Leben eines Schwans, weil er von Weibern getödtet wurde und desshalb nicht von einem Weibe geboren werden wollte. Thersites wählt den Affenleib, Odysseus das Leben eines einfachen von Staatsgeschäften unbehelligten Privatmannes, um den sich Niemand kümmert, da er durch sein früheres Leben die traurige Noth des Ehrgeizes hinreichend kennen gelernt u. s. w. Dass die Seelen nun diese auf Gedächtniss, also sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Vorstellungen gar nicht mitnehmen in den Hades, daran darf man den Dichter nicht erinnern, er könnte sonst nicht dichten. Da diese Entscheidungen aber getroffen werden beim Anfang einer neuen Weltperiode (ἀρχὴ ἄλλης περιόδου), so dürfen wir vielleicht fragen, wonach die Seelen doch das erste Mal wählten, ehe sie ein vergangenes Leben hinter sich hatten. Allein auch hierauf antwortet der Dichter mit Recht nicht; denn dieser speculative Anfang ist Sache der Philosophie. Lassen wir darum den Dichter frei und fragen den Philosophen.

Auf die philosophischen Principien blickend, sehen wir nun sofort den Zusammenhang und auch den Grund der Dichtung. Denn das Gute ist das Begränzende und das Mass; das Uebel das Unbegränzte (ἄπειρον), Un-

harmonische; folglich kann Gott, sofern er nach dem Guten schafft, nicht Ursache des Uebels sein, sondern nur das zweite Princip, weil es in sich durchaus gränzenlos und masslos ist. Darum erklären sich auch die poetischen Metaphern; denn die Wahl (*αἵρεσις*) ist nichts anderes als die Theilnahme (*μέθεξις*) und die Schuld des Wählenden (*αἰτία ἑλομένου*) heisst soviel als dass der Grund dem Theilnehmenden (*μετέχον*) und nicht dem, woran theilgenommen wird (*μετεχόμενον*), zukomme. Das Theilnehmende ist kein actives Princip bei Plato, es empfängt bloss, es ist die Mutter. Bei der schlechthin ersten Wahl kann desshalb eine Motivirung von Seiten der Seelen nicht stattfinden; die Buntheit, Mannigfaltigkeit und Verworrenheit kann aber auch nicht in der einfachen Ruhe der Ideen liegen. Also kann der Grund nirgend anderswo gesucht werden, als in dem Sohn, d. h. in der Gemeinschaft von Sein und Nichtsein, von Sichselbstgleichheit und Bewegung, von Mass und Unbestimmten, von dem Einen und dem Unendlich-Vielen, d. h. es sind in dem Werdenden oder der Welt beide Momente oder Principien nicht das Böse, sondern die Nothwendigkeit und Thatsache ihrer Gemeinschaft. Das Böse ist von dem Begriffe der Welt unabtrennbar.

Wie Plato sich selbst erklärt.

Dass dies nun in der That Plato's Lehre ist, lässt sich leicht erweisen. Denn wenn er jene transcendentale Freiheit wirklich angenommen hätte, die der Mythus verkündigt, so müsste er offenbar auch in den ethischen Betrachtungen, die mit wissenschaftlicher Besonnenheit geführt werden, die Zurechnung hochhalten und das Böse nicht von Aussen durch fremde Einflüsse, sondern aus der freien Selbstbestimmung der Persönlichkeit erklären. Wenn ihm aber umgekehrt die Wahl (*αἵρεσις*) bloss, wie

wir es annehmen, ein Bild für die Theilnahme (*μέθεξις*) ist: so darf Niemand wissentlich Böses thun, sondern der Mangel am Wissen muss der Grund des Bösen sein und schuldlos wider Willen muss der Böse böse handeln. Lassen wir dies Plato mit seinen eigenen Worten verkünden: „Freiwillig ist Niemand schlecht, sondern wegen einer unedlen Beschaffenheit des Leibes und einer ungebildeten Erziehung wird der Schlechte schlecht; jedem aber ist dies verhasst und es kommt ihm zu wider seinen Willen“ *). Dies führt Plato im Einzelnen durch, indem er zeigt, wie durch die schlechte Organisation des Leibes theils zu grosse Lust bei sinnlichen Erregungen entsteht, theils zu grosser Schmerz, und wie daraus die moralischen Mängel als Unmässigkeit, Feigheit, mürrisches Wesen, Vergesslichkeit, beschränkter Kopf u. s. w. folgen, wesshalb er die Schuld der Gesellschaft und des Staats in den Vordergrund stellt und die Erzeuger und Erzieher verantwortlich macht, nicht die Erzeugten oder die Zöglinge. — Solchen ausführlichen Betrachtungen gegenüber ist es nicht räthlich, den Plato des Widerspruchs mit sich selbst zu bezichtigen, da er mythisch Freiheit, wissenschaftlich aber empirische Abhängigkeit von äusseren Einflüssen gelehrt habe, sondern es ziemt sich, den Mythus in seinem Geist auszulegen, wobei dann, wie wir sehen, vollkommener Einklang der Lehre gewonnen wird.

Zu weiterer Bestätigung erinnern wir uns an eine Stelle des Theaetet **), in welcher zuerst die Ewigkeit

---

*) Timaeus S. 86. E. *χαχὸς μὲν γὰρ ἑχὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος χαὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ χαχὸς γίγνεται χαχός· παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ χαὶ ἄχοντι προσγίγνεται.*

**) Theaetet. S. 176. A. u. B. *ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγχη· οὔτ᾽ ἐν θεοῖς αὐτὰ (τὰ χαχά) ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν χαὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγχης.*

des Bösen gelehrt wird, da es als Gegensatz gegen das Gute nothwendig immer bestehen muss. Zugleich aber giebt Plato den Inhalt jenes Mythus in etwas deutlicheren Worten so wieder, dass das Böse nicht Platz haben könne bei den Göttern, sondern die sterbliche Natur und diesen irdischen Raum nothwendig umwandle. — Das Böse ist also nicht in den Principien zu suchen, sondern eine nothwendige Folge der Mischung derselben oder der Theilnahme (*μέθεξις, αἵρεσις*), wesshalb es seinen ewigen Platz auf der irdischen Welt hat.

Resultat.

Das Resultat dieser Betrachtung bestätigt daher die früheren Ergebnisse. Die Erklärung des Bösen und die Behandlung der Freiheit verrathen uns in Plato's System kein individuelles, persönliches Princip, nur die schöne mythische Individualisirung verhüllt es, dass alles Individuelle als eine „ephemere Seele“ ein vorübergehendes Mischungsproduct der beiden Principien ist, das genau so viel Tugend und Werth besitzt, wie es der Idee gelang, sich bei den vielen Hindernissen der übrigen Natur in dem Stoffe auszudrücken. Das Individuelle ist bei Plato nicht Princip, sondern Product, nicht metaphysisch, sondern nur physisch.

2. Optimismus und Pessimismus.

Die Frage, ob Plato pessimistisch oder optimistisch über die Welt gedacht, liegt scheinbar ganz ab von unserer Untersuchung; in der That aber wird sich zeigen, dass grade von diesen Gesichtspunkten aus der Platz des Individuellen im System eigenthümlich beleuchtet wird.

Der Pessimismus.

Der erste Eindruck Platonischer Dialoge wird gewiss durch den tiefen Pessimismus bestimmt, der wie bei Heraklit den Grundton unseres Philosophen zu bilden scheint. Die Seele ist ihm von Schlamm so entstellt, dass sie einem Thiere gleicht; von trüben Scheinbildern wird sie in der dunklen Höhle des Lebens so geäfft, dass sie die Wahrheit für Schein, den Schein für Wahrheit hält und sich nicht ohne den grössten Kampf zum Licht der Ideen aufarbeiten kann. Unter dieser Blödsichtigkeit leidet auch alle Kunst, welche den nichtigen Schein des Lebens abbildet, statt der Wahrheit. Und ebenso sehen wir die Handelnden irregeleitet durch die trügerischen Bilder der Sinne und schlechte körperliche Mischung in eitlen Begierden Güter suchen, die niemals sättigen können. Alle Aufgabe der Erziehung und der Philosophie ist desshalb zunächst eine asketische Reinigung zum Zweck, die Seele aus dem Kerker des Leibes zu befreien. Das höchste Ziel der Philosophie ist der Tod, wo die Seele in sich selbst allein lebend von der Gemeinschaft des Sichtbaren abgeschieden ist, wie sie das schon in der Betrachtung der Ideen jetzt zu erreichen sucht. In den wirklichen geschichtlichen Staaten sieht Plato überall nur die Herrschaft des Unverstandes und setzt sie sittlich so tief, dass ihm eine Beschäftigung im Dienste der gegebenen politischen Aufgaben als unwürdig erscheint.

Wenn man sich von diesem tiefen Pessimismus, wie er seines Gleichen selbst bei den Brahmanischen Indern sucht, ganz erfüllt hat: so wird sich uns unfehlbar das Gefühl der Bedeutung des Individuellen steigern. Denn die ringende, sich heiligende Seele steuert den Elysäischen Gefilden entgegen, wo für sie in den glänzenden Wohnungen des Aethers in Gemeinschaft mit den Göttern, abgetrennt von dem Leib, das wahre Leben erst anfangen wird.

Der Optimismus.

Wenn einem so zu Muthe ist nach Platonischer Lectüre, und wenn man sich angespornt und begeistert fühlt von dem idealen Weckrufe Plato's *): „Schön ist der Kampfpreis und gross die Hoffnung!“ — ach! wie wird dann die Enttäuschung bitter sein, wenn man erst den optimistischen Trieb kennen lernt, der im Platonischen System ebenso gewaltig zu dieser Welt drängt und darum alles Individuelle als das Unwesentliche bei Seite schiebt. Denn alles Todte muss wieder ins Leben, damit die Identität der Welt gewahrt bleibt und damit das Werden nicht aufhört, auf dessen Erhaltung bei Plato Alles abzielt. Die Seelen, welche sich einbildeten, ihrer Individualität im Jenseits froh zu werden, müssen tapfer das Wasser der Vergessenheit (Ameles) trinken und fahren dann unter Donner und Erdbeben plötzlich wieder auf die Erde, der sie entronnen zu sein hofften. Denn solche Hoffnungen muss sich auch, wie Plato sagt, der vernünftige Mann nur „vorsingen“ (ἐπᾴδειν), um das Kind in sich zu beruhigen, darf aber nicht behaupten, dass es sich so verhalte. Vielmehr ist ja grade die Welt neidlos und möglichst gut vollbracht, als ein Gleichniss Gottes. Wie der Liebhaber zum Geliebten, so verhält sich die Welt zu Gott und darum ist alles Werden von der Liebe zu Gott geführt. Alles in der Welt verhält sich so wie es sich verhält aufs Beste, weil Alles so wurde, wie es am Besten war, dass es wurde **). Ja wenn wir den Mythus noch mehr lüften, so lernen wir ***), dass „diese Welt, welche alles Sichtbare umfasst und mit allen

---

*) Phaedon S. 114. C. καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.
**) Phaedon S. 98 B.
***) Timaeus S. 92 B.

sterblichen und unsterblichen Thieren (den Gestirnen) angefüllt ist, die intelligible Welt abbildet und so selbst als ein lebendiges Wesen ein sichtbarer Gott geworden ist und zwar der grösste und beste und schönste und vollendetste, nämlich dieses einzige eingeborene Weltall.“ Wo solche Luft weht, da soll einem die Sokratische pessimistische Sehnsucht nach dem Tode und dem transcendenten Himmel wohl vergehen und man kommt zur Einsicht, dass die Individualität im Himmel, wo bloss das Intelligible, also das Allgemeine herrscht, schlecht aufgehoben war; denn wie die intelligible Seele zur Erhaltung der Identität der Welt wieder in den Strom des Werdens muss, so verhält es sich offenbar mit allem Intelligibeln überhaupt, welches daher nur die immanente Seele des Werdenden bildet und dessen Transcendenz bloss darin besteht, dass es nicht das Sichtbare und nicht „in einem Andern“ (*ἐν ἄλλῳ*) ist und durch keine individuelle ephemere Erscheinung vollkommen ausgedrückt und besessen werden kann. Der speculative Platonische Himmel ist die transcendente intelligible Welt, welche belebend und beseelend der sichtbaren Welt immanent ist. Der Gott bei Plato lebt rein und frei in sich fern von der Welt, aber zugleich so, dass er als sein Sohn von der ewigen Mutter geboren Fleisch geworden ist. Die gewöhnliche Auffassung Plato's ist die Arianische, wonach hier nur immerdar das Theilnehmende (*μετέχοντα*) existirt, das aber, woran theilgenommen wird (*μετεχόμενον*), transcendent bleibt; nach meiner Ueberzeugung müsste die Athanasianische Auffassung als die speculative auch in der Erklärung Plato's massgebend sein; denn das ideale Element der Welt ist obwohl transcendent doch ungetheilt und ganz gegenwär-

tig *) und feiert hier seine Parusie in der Art, dass das Wesen (οὐσία) der Welt das Wesen des Vaters oder die Idee ist. Was Athanasius an dem Wesen Christi erkannte, das muss vielmehr auf das Wesen dieser ganzen und einzigen Welt ausgedehnt werden.

3. Seelenwanderung und Abfall.

Wir haben die Seelenwanderung bei der Lehre vom kyklischen Werden schon besprochen und wollen hier nur noch die ethische Seite der Frage berücksichtigen, wobei wir sehen werden, dass die Metempsychose nichts ist als die poetisch, d. h. dramatisch dargestellte Lehre von dem ewigen Kreislauf der Dinge.

Das vollendete Geschöpf, der Mann, kommt durch Feigheit und Ungerechtigkeit bei seiner Wiedergeburt als Weib zur Welt und man muss sich natürlich hüten, den Dichter zu fragen, ob denn die erste Schöpfung aus lauter Männern ohne Familie bestanden hätte. Die leichtsinnigen einfältigen Männer aber, welche der sensualistischen Naturerklärung huldigten, werden als Vögel wiedergeboren; die Landthiere und wilden Thiere entstanden aus solchen Männern, die sich um Philosophie und die himmlische Natur nicht bekümmert, sondern das Herz allein zum Führer nahmen und desshalb den aufrechten Gang verloren und bloss der Erde zugewandt sind. Die Fische endlich bilden sich aus den unverständigsten und ungelehrigsten Naturen, die ganz alle Katharsis vernachlässigten und desshalb jetzt nicht einmal reine Luft zu athmen bekommen. So gehen alle lebendigen Wesen in einander über und zwar im Kreise, jenach-

*) Vergl. meine Gesch. des Begriffs der Parusie. IV. § 5. Athanasius S. 82 ff.

dem sie die Vernunft erwerben oder verlieren *). Der Sinn des Mythus liegt in diesem kurzen Zusatz; denn die Vernunft (νοῦς) bezeichnet den Antheil, den sie an der Erkenntniss der Idee haben. Es liegt hierin also die Einheit der Welt ausgedrückt, deren Mannichfaltigkeit nur durch gradweise Verschiedenheit der Gemeinschaft (κοινωνία) mit derselben Einen Idee bestimmt ist.

Wenn die Uebergänge der Wesen in einander von dem Dichter ethisch motivirt sind, so wissen wir aus dem Obigen wohl, wie dies zu verstehen ist **); denn es verhält sich hiermit, wie auch mit den Umwandlungen der Staatsverfassungen, nur dass bei diesen das Ethische in mehr eigentlicher Bedeutung zum Rechte kommt. Aber auch bei diesen wird ja der erste Abfall von physischen Weltgesetzen abgeleitet und das Böse stammt überhaupt aus schlechter Naturanlage. Der fortwährende Kreislauf der Wesen in einander ist desshalb von zufälligen ethischen Entschliessungen unabhängig; denn der Abfall ist von jeher gewesen, wie die Vielheit der Wesen, und die successive dramatische Entwickelung ist nur die metaphorische Erläuterung der physischen und ethischen Rangfolge der Wesen, von denen jedes eine ewige Idee realisirt so gut wie das andere. Aus dem Guten wird das Schlechte und aus dem Schlechten das Gute mit ewiger immanenter Nothwendigkeit.

Die poetische Darstellungsweise bringt die Personification mit sich; aber schwerlich möchte einer auf die Erhaltung des Individuellen bei dieser Seelenwanderung etwas

---

*) Timaeus S. 90. E. ff. 92. B. *νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῇ καὶ κτήσει μεταβαλλόμενα.*

**) Der Kirchenlehrer Origenes kam daher zu seinen Phantastereien, weil er die Metaphern Plato's für baare Münze nahm.

geben. Um aber auch den Schein, als wenn individuelle Principien hierdurch anerkannt würden, zu beseitigen, wollen wir uns erinnern erstens, dass bei diesen Metamorphosen nach Plato's Forderung immer erst vollständiges Vergessen alles individuell Erlebten eintreten muss (vergl. oben S. 145), d. h. es wird erst die Reduction des eine andere Idee aufnehmenden Princips (μετέχον) auf das Unbestimmte (ἄπειρον) vollzogen. Zweitens gedenken wir an die Aristotelische Kritik, der in der Metempsychose grade die vollständige Verkennung des Individuellen und Specifischen sah, da eine specifisch bestimmte Seele einem bestimmten Leib gehöre und nicht in einen andern Leib hineinpassen könne, ebensowenig wie die Kunst des Zimmermann's in die Flöte. Eine banausische Menschenseele in einen Bienenleib zu versetzen, kann nur ein poetischer Scherz sein, wobei das Individuelle bloss ein Darstellungsmittel ist. Endlich darf man an die gänzliche Missachtung des Individuellen erinnern, die sich in der Staatslehre Plato's offenbart und zwar abgesehen von den übrigen Beziehungen ganz besonders in der Frage der Kindererzeugung. Denn gleichgültiger gegen die Seelenwanderungslehre und gegen die Ordnungen der Lachesis, der jungfräulichen Tochter der Nothwendigkeit kann man nicht wohl sein, als wenn Plato die Geborenen nur nach ihrer Vorzüglichkeit sortirt und die schlecht gelungenen sofort dem Tode wieder übergiebt. Seine Hochzeitsregeln gehen von dem Gesichtspunkt aus, dass die zu Erzeugenden lediglich von der physischen und ethischen Qualität der Eltern abhängen und nicht im Mindesten von einem individuellen Princip, das zur Wiedergeburt gelangen sollte. Sind die Eltern aber entscheidend, so ist es also nur auf die möglichst beste Einpassung der Idee in das Werdende überhaupt abgesehen und die entstehende indi-

viduelle Seele ist ein blosses Product der Mischung, womit natürlich der Theorie der Saamenthiere, die auch Leibnitz wie Plato festgehalten, nicht präjudicirt wird.

Das Resultat auch dieser Betrachtung kann darum kein anderes sein, als dass wir alle individuelle Personification nur bei Plato, dem Dichter suchen werden und von Plato, dem Philosophen annehmen, dass er das Individuelle nur als Vergängliches fasst und an individuelle Unsterblichkeit auch nicht im Traum gedacht hat.

4. Die Kunst.

Die Stellung des Individuellen in Plato's Weltansicht erhält auch noch durch seine Lehre von der Kunst eine scharfe Beleuchtung; denn wer dem Individuellen eine grosse Bedeutung beimisst im Gebiete des Seins, der wird nothwendig auch dem Ausdrucke des Individuellen in der Kunst gewogen sein; wer aber das Individuelle in der Metaphysik verschmäht, der wird auch in der Kunst nur für das Typische und Ideale eintreten.

Während wir nun im Allgemeinen die antike Kunst für ideal halten im Gegensatz gegen den realistischen Charakter moderner Kunst: so müssen wir mit Erstaunen sehen, dass Plato die ganze griechische Kunst als zu realistisch geisselt und sie als eine nichtige Nachahmung der gemeinen Wirklichkeit herabsetzt und als unbrauchbar für das höhere sittliche Leben betrachtet. Aus seinem Ideal-Staate werden desshalb alle diese Künstler vertrieben, sammt Homer, den er mit höflichen Ehrenbezeugungen zur Thür hinauswirft. Alle diese Dichter und Musiker und bildenden Künstler haben es mit Plato verdorben, weil sie dem individuellen Schmerz und der individuellen Lust Wort und Ton und Bild leihen und nicht bloss die idealen sittlichen Lebensformen ab-

spiegeln; denn die Shakespeare'sche Forderung *), der Natur den Spiegel vorzuhalten, um so indirect die Wahrheit zu zeigen, hält Plato vielmehr für eine Verführung und Schmeichelei und verlangt directe Darstellung des Löblichen und Besten.

Seine Betrachtung der Kunst führt aber auch noch auf einem anderen Wege zur Aufhebung derselben; denn in aller Kunst ist doch immer die sinnliche Erscheinung oder das Bild nothwendig und damit der nichtige Schein. Darum muss man, wenn man das wahrhaft Schöne erblicken will, nicht bloss von der Liebe für individuelle Schönheiten sich abwenden, sondern überhaupt von aller Ausgestaltung im Besonderen weg den Sinn auf das Schöne selbst richten **), an welchem alles einzelne Schöne theilnimmt (*μετεχόμενον*) und das in seiner einfachen Gestalt an und für sich, nicht wie es in einem Andern ist, nur

---

*) Hamlet Act. III, sc. 2, to hold the mirror up to nature.

**) Ausser den bekannten Stellen im Staat sagt Plato dies am Kürzesten im Timaeus S. 30. C. *ἀτελεῖ γὰρ* (sc. *τῶν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων τινί*) *ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν.* Alle Kunst bildet aber nach den einzelnen Existenzen und sucht die Aehnlichkeit mit diesen. Die Worte *τὰ ἐν μέρους εἴδει* bedeuten an jener Stelle nicht die Individuen, so dass, wenn man die Worte auf die Kunst anwenden wollte, etwa bloss die Porträtirung und das realistische Nachahmen verboten wäre, sondern sie gehen auf alle *Arten* von Wesen, soforn dieselben nur ein *Theil* des Ganzen und nicht *das Ganze* sind. Aus diesem Grunde ist auch die ganze Art oder Gattung des Menschen, nach welcher etwa ein typisch idealisirender Künstler hinblicken würde, dennoch nur ein *ἀτελές*; denn das wahrhaftige Ganze, Vollkommene und Schöne kann überhaupt nicht sinnlich wahrgenommen und sinnlich dargestellt werden, sondern ist nur intelligibel und wird darum nur von der Vernunft erkannt. Darum ist die Dialektik die höchste Kunst, und ihr gilt die Platonische Liebe, welche wahrhaft Schönes (d. h. die Einsicht in die Ideen) in dem Geliebten erzeugt.

im Denken erfasst wird. Das Schöne wird so aus der Sphäre der Anschauung in das Bereich des reinen Gedankens erhoben und damit zugleich die Kunst auf dem Altar der Philosophie geopfert *).

Und warum muss Plato so feindlich gegen die Kunst verfahren? Weil er, dürfen wir antworten, dem Individuellen keine ewige Bedeutung beimisst, sondern in diesem immer Fliessenden, nie Seienden nur die sich selbst identische Idee als die bleibende immanente Wirklichkeit und Wahrheit anerkennt. Alles Individuelle ist ihm nur eine Verhüllung der Idee, die sich in verschiedenen Stufen von dieser Trübung reinigt, bis sie im reinen Gedanken sich auf sich selbst als das Wesen und die Wahrheit der Welt wieder besinnt, und dies ist die Unsterblichkeit, welche dem Menschen beschieden ist **).

Schluss.

Wenn wir nun zurückblicken, so hat sich uns die anfängliche Vermuthung hinreichend bestätigt, dass Leibnitz und alle, welche den Dichter von dem Philosophen nicht sorgfältig genug scheiden, unmöglich die wahre Meinung Plato's treffen konnten. Es ist bei Plato nicht an individuelle Principien zu denken, und auch die Persönlichkeit, soweit sie etwas Individuelles ist, hat bei ihm keine ewige Bedeutung. Alle die verschiedenen Betrachtungen aus dem Gebiete der Dialektik und Physik, Ethik und Kunst führten uns zu dem Resultat, dass wir erstens die individuelle Unsterblichkeit und alle Personificationen des Werdenden und der Ideen nur für Metaphern zu halten haben, und zweitens, dass die Arianische Auf-

---

*) Vergl. Staat 595 C, 599, 600 E, 602 B, 605. Sympos. 210—212 C.

**) Sympos. 212. A.

fassung Plato's als eine Häresie zu betrachten ist, und dass wir gut thun, dem Athanasius zu folgen und die Parusie des transcendenten Gottes in der Welt als orthodoxen Platonismus anzunehmen.

§ 5.

Mythus und Wissenschaft.

Darf man nicht eine Inconsequenz bei Plato annehmen?

Man könnte geneigt sein, nun eine Vermittelung zwischen der gewöhnlichen Auffassung Plato's und der hier dargelegten zu versuchen, indem man zwar einräumte, dass die Principien Plato's den Begriff individueller Substanzen nicht gestatten, dennoch aber vermuthete, dass der reiche Geist des göttlichen Mannes (Plato divinus) nicht umhin gekonnt habe, im Widerspruch mit seinen dialektischen Lehren eine ewige Bedeutung der individuellen Seele zu fordern und zu ahnen.

Im Princip ist nichts dagegen einzuwenden, Inconsequenzen und Widersprüche bei einem Schriftsteller anzunehmen, wenn man seine Lehre nicht in Einklang bringen kann; allein erstens würde diese Annahme für die Platonische Unsterblichkeitslehre den Nachtheil mit sich führen, dass dieselbe um jeden philosophischen Werth käme, da sie ja dann kein organischer Bestandtheil des Systems wäre und, weil ohne principielle Begründung, auch für die Geschichte der Philosophie wegfallen und in die Geschichte der Meinungen versetzt werden müsste.

Zweitens aber dürften wir wohl kaum eine Inconsequenz anzunehmen berechtigt sein, wo der Schriftsteller durchaus im Einklang mit sich zu verstehen ist. Denn Plato lehrte in der That eine Unsterblichkeit der Seele und befand sich dadurch in Uebereinstimmung mit dem

Volksglauben, den er überall in Ehren hält; aber wie er den Glauben an die Götter von den unwürdigen Vorstellungen zu reinigen sucht, so tilgt er auch aus der populären Meinung von der Unsterblichkeit die dialektisch unhaltbaren Bestandtheile und erhebt den Glauben zu der wissenschaftlichen Einsicht, die seine Lehre von der Idee und ihrer Parusie in der Welt darbietet. Alle seine Beweise sind nichts anderes, als die Entbindung des reinen Idealismus aus der trüben Gestalt der Meinung (*δόξα*) zur Klarheit der philosophischen Anschauung *).

Die höheren und die niederen Naturen, die Wahrheit und der Glauben.

Ich muss gestehen, dass ich in dieser Beziehung mit der herrschenden Darstellung Plato's nicht zufrieden bin;

---

*) Heinrich von Stein (Sieben Bücher Gesch. des Platonismus I. S. 240 f.) setzt in seiner geschmackvollen Darstellung den Einklang der Platonischen Philosophie mit dem Volksglauben als einen wesentlichen Charakterzug des Platonismus in das rechte Licht, sofern allerdings der eigenthümliche Reiz der Platonischen Dialoge verschwinden müsste, wenn wir diesen Einklang etwa in eine Dissonanz verwandelt dächten oder das Element der mythischen Vorstellungen ganz wegliessen. Dennoch scheint er mir die Bedeutung des Mythus für das System zu hoch anzuschlagen; denn erstens findet sich im System selbst kein Platz für die mythische Erkenntniss, da Plato nur das rein bei sich seiende Denken als Organ der Gewissheit betrachtet, und alle anderen Erkenntnissquellen ausdrücklich tief unter diese stellt; zweitens aber giebt es doch in dem Platonischen System keine von dem Volksglauben entlehnte Vorstellung, die wirklich für das System Bedeutung hätte ohne eine Läuterung und Umbildung in den wissenschaftlichen Begriff erfahren zu haben; denn z. B. der Glaube an die Präexistenz und Postexistenz ist grade solch ein Fall, an dem man deutlich die Arbeit philosophischer Umbildung, wie oben nachgewiesen, erkennen kann.

denn man unterscheidet nicht gehörig den doppelten Ausdruck, den die Platonische Lehre überall annehmen muss. Es würde verkehrt sein, eine Geheimlehre und eine öffentliche Lehre bei ihm anzunehmen in dem Sinne, als wenn er die Geheimlehre nicht öffentlich ausgesprochen und in seinen Dialogen deutlich dargelegt hätte. Vielmehr sind wir grade durch seine Dialogen überall von seiner Geheimlehre unterrichtet, die nur dadurch geheim ist, war und bleiben wird, weil sie nicht von Allen verstanden, sondern nur von der geistigen Aristokratie besessen werden kann. Wohl niemand hat schärfer und kräftiger als Plato den Unterschied der Begabung hervorgehoben; nur die goldenen Naturen sind ihm der Philosophie fähig und damit der Freiheit und Herrschaft, während die andern, wie er überall zeigt, durch Meinungen, Gesetze, Gewöhnungen und zum Theil durch Lügen geleitet werden müssen. Denn die Wahrheit ist zwar das Schönste und Beste; aber Plato hält es für unmöglich, die Masse der Menschen davon zu überzeugen, die desswegen nur durch heilsame Täuschung zu einem freiwilligen Gehorsam gebracht werden können. So setzt er die Lüge als ein nothwendiges Ingredienz sogar principmässig in die Gesetzgebung *). Um ein Beispiel anzuführen, so erlaubt er gradezu den Herrschenden die Fälschung der Loose, weil die niedrigen Naturen der Beherrschung unfähig sind, z. B. in Sachen der Ehe die Gerechtigkeit einzusehen und sich ihr zu unterwerfen, um freiwillig die besten Frauen den besten Männern zu überlassen. Diesen Grundsatz der

---

*) Vergl. Legg. II. p. 663. E. ἔστιν ὅ τι τούτου ψεῦδος λυσιτελέστερον ἂν ἐψεύσατό ποτε καὶ δυνάμενον μᾶλλον ποιεῖν μὴ βίᾳ ἀλλ᾽ ἑκόντας πάντα τὰ δίκαια; καλὸν μὲν ἡ ἀλήθεια καὶ μόνιμον· ἔοικε μὴν οὐ ῥᾴδιον εἶναι πείθειν.

heilsamen Lüge spricht Plato mit voller Erkenntniss aus, und Aristoteles bestreitet ihn zwar, befolgt ihn aber dennoch mit derselben Ueberzeugung, z. B. wenn er als Gesetz empfiehlt, dass die Schwangeren täglich in einem vor der Stadt zu erbauenden Tempel opfern sollen, nicht etwa damit die dort waltenden Göttinnen ihnen gnädig und hülfreich würden, sondern damit der tägliche weite Spaziergang ihnen gesunde Bewegung verschaffe. Aus eigener Erkenntniss würden die Schwangeren dies nicht thun, durch den heiligen Wahn veranlasst aber vollbringen sie zu ihrem Vortheil, was die ohne Wahn Erkennenden für sie angeordnet haben. In diesen Fällen wird nun allerdings eine Geheimlehre anerkannt, aber nur eine solche, die zugleich durchaus für jeden der Philosophie Fähigen zugänglich ist und sich nicht etwa in mystischen Symbolen versteckt, sondern umgekehrt grade in der Klarheit des Begriffs auftritt, während die Symbole und das Unverständliche, Metaphorische, Mythische und Dichterische für den unreifen Verstand als die entsprechende Kost gereicht werden. Es ist darum in der Ordnung, wenn Plato sagt *), dass Viele Thyrsusträger sind, aber nur Wenige *βάκχοι*.

Wenn nun hiernach die Wahrheit von den höchsten Naturen in ihrem gereinigten Zustand immer nur durch die klarsten und genauesten Begriffe erkannt wird, wie sie den geringeren Naturen immer nur in sinnlichen Bildern verhüllt erscheint: so ergiebt sich daraus einfach eine doppelte Proportion mit Umkehrung aller Glie-

---

*) Phaed. p. 69 C. *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι.* Dies ist wieder die Räthselsprache der Mysterien (*αἰνίττεσθαι*), der Sinn ist, dass die letzteren die richtig Philosophirenden sind. Cf. p. 96. D. *οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.*

der, die einen vollständigen Widerspruch enthalten würde, wenn man nicht durch den Wechsel des Standpunkts die scheinbare Antinomie leicht auflösen könnte. Denn das höchste Erkennen muss einmal als schwer und dunkel und verwickelt erscheinen, wie das sinnliche Erkennen leicht und klar und einfach. Umgekehrt wird von Plato aber auch das höchste Erkennen als leicht und klar und einfach bezeichnet und das sinnliche für schwer und dunkel und verwickelt erklärt. Durch den Wechsel des Standpunktes verschwindet der Widerspruch; denn der von der Sinnlichkeit ausgehende Mensch steht auf dem ersten Standpunkt; der in Betrachtung der Wahrheit Verweilende aber und an das reine Licht Gewöhnte findet die helle Sinnenwelt vielmehr einer dunklen Höhle ähnlich, in der man nichts deutlich erkennen kann *). Genau in dieser Art erklärt auch Aristoteles die erste Philosophie (Metaphysik) sowohl für leicht als für schwer **), da unsre Vernunft sich zu dem an sich Klarsten verhält, wie die Augen der Fledermäuse zum Tageslicht.

Anwendung auf die Unsterblichkeitslehre.

Wenden wir diese Betrachtungen nun auf die Unsterblichkeitsfrage an, so verschwindet der Widerspruch, der Plato's Dialoge zu durchziehen scheint; denn offenbar sind die Beweise, welche die Seele direct auf das Göttliche zurückführen, die höchste und genaueste Wahrheit für Plato; diejenigen Bilder dagegen, wonach die

---

*) Vergl. meine Gesch. des Begr. der Parusie S. 139.

**) Metaph. a. 993. a. 30—993. b. 8. *οὐχ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιόν ἐστιν αὐτῆς* (sc. *τῆς χαλεπότητος*). *ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.*

Seelen auf Wagen mit den Gestirnen fahren und verschiedene Pferde vorgespannt haben und Flügel verlieren oder mit nachwachsenden versehen werden, und wonach sie durch verschiedene Bestien durchgehen und Ameles-Wasser trinken u. s. w., können nur als die metaphorische Erkenntniss der Wahrheit gelten, wie sie dem niedrigeren Vermögen zukommt. Auf beiden Standpunkten ist die Seele daher unsterblich, aber auf dem ersten wird dies als die klarste und einfachste wissenschaftliche Wahrheit erkannt, weil die Seele das wahrhaft Seiende und Ewige und Göttliche ist; auf dem zweiten jedoch in der metaphorischen und mythischen Vorstellung, als wenn die einzelne geschichtlich gewordene Seele eine Vorgeschichte hätte und allerlei individuelle Schicksale noch nach dem Tode. Wie die Zeit nach dem Timäus das sinnliche Abbild der intelligiblen Ewigkeit ist, so ist die zeitliche oder geschichtliche Unsterblichkeit oder Unendlichkeit das sinnliche Abbild des intelligiblen ewigen Wesens der Seele, welches sich sinnlich gar nicht anders abbilden lässt.

Athanasianische und Arianische Auffassung Plato's.

Wenn man desshalb fragt, warum Plato überhaupt die mythisch-metaphorische Darstellung anwende und sich nicht allein auf die höchste wissenschaftliche Form beschränke: so möchte ich darauf wieder mit dem obigen dogmengeschichtlichen Vergleich antworten und sagen, weil Plato nicht Arianisch, sondern Athanasianisch verstanden werden will; denn was dem Athanasius der Gottmensch ist, das ist dem Plato die Welt, nämlich der eingeborene Sohn Gottes, ein seliger Gott. Für den Arianer ist die Welt dualistisch zerrissen, hier das beschränkte Theilnehmende an der Idee (*μετέχοντα*), dort transcendent die Idee als das, woran theil-

genommen wird (μετεχόμενον). Für Plato aber existirt dieser Dualismus nicht; denn die Welt ist ihm zwar das Theilnehmende, aber zugleich das, woran theilgenommen wird; dieses Transcendente ist zugleich immanent, wie Athanasius dies in seinem für die Häretischen so schwer verständlichen Dogma ausdrückte, dass Christus obschon theilnehmend doch zugleich das Wesen des Vaters selbst wäre, an welchem er theilnimmt (οὐσία τοῦ πατρός, τὸ μετεχόμενον) *). Da sich dies so verhält, so ist offenbar die Welt die fortwährende Geburt des Gottes, der sowohl sein Sohn als sein Vater ist; im Menschen treten die Wehen als der Drang zur Entbindung des Gottes am Stärksten hervor und die Philosophie oder die Sokratische Kunst ist desshalb Entbindungskunst (Mäeutik). Die Philosophie betrachtet daher die sinnliche Welt mit allem Geschichtlichen nur als einen dunklen Schattenriss, ein Abbild der Ewigkeit und sucht aus der Sinneswahrnehmung und der Meinung mit Hülfe der ironischen mythischen Form die Wahrheit als die Idee in ihrem reinen (εἰλικρινές) Wesen zu entbinden. Wenn nun Plato sich auf die dialektisch wissenschaftliche Form der Darstellung beschränkte, so würde er Arianisch das Transcendente festhalten in seinem Ansichsein; dieses ist ihm aber grade das im unaufhörlichen Werden erscheinende ewige Wesen der Welt selbst und muss daher in seinem Anderssein (θάτερον) aufgewiesen werden. Wie sich der Weg nach Oben und der Weg von Oben verbindet, so ist dem Plato auch die mäeutische Entwickelung der Erkenntniss von der rein dialektischen nicht zu trennen; denn das Urbild (εἶδος, παράδειγμα) wird durch das Nachbild (μίμημα, πρᾶγμα) erkannt und das Nach-

*) Vergl. oben S. 154 f.

bild durch das Urbild. Das Früher- und Spätersein des Einen gegen das Andere ist bloss die geschichtliche Spiegelung des wesentlichen Verhältnisses und implicirt daher nothwendig den Widerspruch, da die wesentlichen Verhältnisse als ewige immer zugleich sind.

Es scheint zwar durchaus unbestritten, dass man ohne dem Verständniss Plato's Abbruch zu thun, den Begriff in reiner Erkenntnis darlegen könnte, wie dies ja zum Theil wenigstens von Aristoteles geübt wird; allein dabei ist doch zweierlei zu bemerken. Erstens darf man nämlich nicht vergessen, dass sich in Plato diese Erkenntniss selbst erst entwickelte, und dass der dichterische Mann daher am Natürlichsten die Wege wandelte, auf denen er selbst unter der Führung des Sokrates zum Schauen der Wahrheit gelangt war, wie er denn ja auch für solche schreibt, welche die Wahrheit noch nicht haben, sondern zu ihr erst erhoben werden sollen. Und zweitens ist es ja grade Platonische Lehre, dass nur das Ewige begrifflich erkannt wird, das Werdende aber sinnlich. Die Ideen selbst als das Ewige sucht er darum immer möglichst rein begrifflich aufzufassen; die individuelle Seele aber und ihre Unsterblichkeit ist offenbar Zeitliches und kann daher nach seiner stricten Lehre nicht rein begrifflich dargestellt werden, weil sie sonst nichts Zeitliches in sich enthielte. Die einzige adäquate Darstellung der Unsterblichkeit und der Präexistenz ist also die Metapher und der Mythus. Will man aber das Wesen der Seele abgesehen von dem Zeitlichen und dem Individuellen (als dem Vielen) dargestellt finden, so kann man den Plato nicht wegen seiner Metaphern anklagen; denn er hat überall davon die begriffliche Darstellung gegeben, da das Wesen der Seele die Idee ist. Die Idee aber, sofern sie ihre Pa-

rusie hat in dem Geschichtlichen, verlangt immer das Athanasianische Dogma und ist das offenbare Geheimniss oder die geheimnissvolle Offenbarung.

Mir scheint darum Plato weder im Widerspruch mit sich zu stehen, noch wegen mythisch-metaphorischer Rede verklagt werden zu dürfen; denn sein System fordert sowohl den immerwährenden scheinbaren Widerspruch wie die eigenthümliche metaphorische Erkenntnissform.

§ 6.

Gebrauch des Mythischen in den „Gesetzen“.

1. Benutzung der Religion und des Aberglaubens.

Da diese Distinction zwischen dem begrifflichen Ausdruck der Wahrheit und ihrer metaphorischen Gestalt im Glauben von einer so entscheidenden Bedeutung für das Verständniss der ganzen Platonischen Lehre ist, so kann kaum genug geschehen, wenn man auch noch immer mehr Belege beibringt. Die früheren Schriften alle einzeln durchzugehen halte ich nicht für so wichtig, weil uns darin Plato zum Theil noch in der Entwickelung erscheint; dagegen betrachte ich zu diesem Zwecke die Gesetze für das wichtigste Buch, sofern er in diesem auf der reifen Spitze seines Lebens und seiner Lehre steht und zugleich den Versuch macht, die Resultate der reinen Erkenntniss auf die wirklichen Verhältnisse der Gesellschaft praktisch anzuwenden. Dabei musste ihm also nothwendig die Frage häufig entgegentreten, wie er seine philosophische Lehre in das Gewand des Glaubens für die Menge verständlich und nützlich einkleiden wolle und könne. Es kann darum nicht fehlen, dass wir in den Gesetzen die zahlreichsten Beispiele für seine Ansicht darüber antreffen müssen.

Religion als politisches Mittel.

Den Ausgang unserer Betrachtung nehmen wir am Besten von der Einsicht Plato's in die Macht der Religion. Plato ist der Ueberzeugung, dass die Gesetzgebung gänzlich abhängt von dem Glauben der Menschen. Glauben die Menschen an die Götter und ihre Strafen, so empfiehlt sich z. B. als schnelle und sichere Processordnung der Eid. Wenn einige aber überhaupt nicht an Götter glauben, andere wohl ihre Existenz annehmen, aber sie sich um menschliche Dinge nicht bekümmern lassen, und wieder andere wähnen, sie liessen sich durch geringe Opfer und religiöse Verehrung versöhnen: so müssen auch die Gesetze geändert werden, da der Eid offenbar seine Macht verloren hat, und man sonst in kurzer Zeit die Hälfte der Stadt zu Meineidigen machen würde *). Da die Religion nun so entscheidend ist für die Handlungen der Menge, so erkannte sie Plato für das mächtigste politische Mittel, um die Gemüther der Menschen zu regieren, wie umgekehrt der Unglaube die Macht der Gesetze auflöst und so die Beständigkeit der Verfassung untergräbt **). Ein Beispiel, wo Plato ausführlich seine Ansichten darlegt, findet sich in den Gesetzen, welche die Liebe einschränken sollen. Denn, meint er, wenn man alle Knabenliebe und allen blossen Genuss der Frauen verbieten und die Liebe nur für die Zwecke der Kindererzeugung gestatten wollte: so würden die jungen kraftstrotzenden Männer ein grosses Geschrei erheben gegen das Gesetz. Ein einfacher Kunst-

---

*) Legg. ιβ′ 948 B. seqq. *διδοὺς γὰρ περὶ ἑκάστων τῶν ἀμφισβητουμένων ὅρκον τοῖς ἀμφισβητοῦσιν ἀπηλλάττετο ταχὺ καὶ ἀσφαλῶς — — μεταβεβληκυιῶν οὖν τῶν περὶ θεοὺς δοξῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις μεταβάλλειν χρὴ καὶ τοὺς νόμους.*

**) Legg. η′ 839 D. *διὰ τὴν τῆς ἀπιστίας ῥώμην.*

griff würde aber dem Gesetze einen untrüglichen Gehorsam verschaffen. Dies Mittel ist die Religion. Warum, fragt er, findet sich das ungeschriebene Gesetz, welches die fleischliche Liebe zwischen Geschwistern und zwischen Eltern und Kindern verbietet, so streng beobachtet, dass keiner weder öffentlich noch heimlich in dergleichen zu sündigen wagt, ja sich den Tod geben würde, wenn eine solche Handlung bekannt würde? Weil, so lautet die Antwort, ein kleines Wort alle diese Begierden auslöscht. Dies Wort heisst „Sünde“. Da die Menschen von Jugend auf im Leben und auf dem Theater und von allen Seiten ohne Ausnahme immer hören, dergleichen sei gottverhasst, so hat dieses Wort eine ganz wunderbare Macht bekommen, so dass keiner auch nur gegen das Gesetz zu athmen wagen würde. Aus diesem Beispiel zieht Plato die Regel, dass man, um die ganze Seele des Menschen zu knechten, so dass sie freiwillig aus Furcht den Gesetzen gehorcht, die Gesetze mit einer religiösen Weihe und Heiligkeit umgeben müsse, denn was der Natur unmöglich (*ἀδύνατα*) erscheint, werde dadurch zu einer möglichen und freiwilligen Lebensweise *).

Religion und Mythus, vertheidigt und gereinigt durch die Philosophie.

Aus diesem Grunde tritt nun Plato überall als Vertheidiger der Religion und der mythischen Ueberlieferung auf. Da er aber zu seinem Leidwesen in der einheimischen Religion die grössten Verkehrtheiten

---

*) Legg. 838—839 D. *οὐκοῦν σμικρὸν ῥῆμα κατασβέννυσι πάσας τὰς τοιαύτας ἡδονάς; — θεομισῆ — φαμὲν γὰρ δὴ καθιερωθὲν τοῦτο ἱκανῶς τὸ νόμιμον πᾶσαν ψυχὴν δουλώσασθαι καὶ παντάπασι μετὰ φόβου ποιήσειν πείθεσθαι τοῖς τεθεῖσι νόμοις.*

findet, so muss er allerdings hier und da rationalistisch und reformatorisch dazwischen fahren; aber kluger Weise giebt er niemals der Religion die Schuld, sondern immer nur den Dichtern und Mythologen, welche den wahren uralten Glauben verdorben und von den Göttern und ihren Söhnen die Geschichten von Diebstahl, Raub und Betrug erfunden hätten **). *Wobei er natürlich immer voraussetzt, dass die Philosophie allein im Stande sei, die Wahrheit rein zu erkennen*, und darum auch das Amt habe, die Religion von diesen Verderbnissen zu reinigen und sie in ihrem wahrhaft heiligen Glaubensinhalte zu begränzen.

Götzendienst und Zauberei geduldet.

Doch kann Plato aus demselben Grunde nicht vermeiden, der Religion, da sie in dem niedrigeren Elemente des Glaubens lebt, einige Zugeständnisse zu machen, die uns Modernen schon ziemlich stark vorkommen. Denn er benutzt nicht nur, wo er es irgend brauchen kann, für seine Belehrungen und Gesetzesempfehlungen die alten Mythen, sondern findet sich auch darin, *den Götzendienst und die Zauberei für unvermeidlich zu halten*. Darum verbietet er bloss streng diejenigen Zaubermittel, wodurch der Nächste an seiner Gesundheit und seinem Eigenthum geschädigt würde, sonst aber will er nur im Allgemeinen durch gütliche Ueberredung den Menschen den Gebrauch der Zauberei abrathen, meint jedoch, es liesse sich der Glaube an den Einfluss derselben, z. B. der Wachsbilder an den Thüren, den Dreiwegen

---

*) Z. B. Legg. 941 B. *μηδεὶς οὖν ὑπὸ ποιητῶν μηδ' ἄλλως ὑπό τινων μυθολόγων πλημμελεῖν περὶ τὰ τοιαῦτα ἐξαπατώμενος ἀναπειθέσθω κ. τ. λ.*

und den Gräbern, nicht gut ausrotten *). Ebenso ruhig willigt Plato in die Verehrung der Götzenbilder; denn wir haben den Glauben, sagt er, dass die beseelten Götter uns gnädig und gewogen werden, wenn wir ihre unbeseelten Bilder schmücken und verherrlichen **). Nur mahnt er zugleich, die Götzenbilder nicht über die gegenwärtigen Eltern und Grosseltern zu stellen, da dieser Lebendigen Segen und Fluch viel mächtiger wäre, als der Einfluss der Götzen ***).

Gesetzliche Schranken gegen den Atheismus.

So betrachtet er es auch wie eine Krankheit, die nur die von den Sophisten betrogenen jungen Leute trifft, wenn sie die Götter läugnen, die doch mit den schönsten und lieblichsten Cultushandlungen im Glück und Unglück von den Hellenen und von den Barbaren angerufen und bei aufgehender und untergehender Sonne verehrt werden. Es wird uns schwer, sagt er, unsern Zorn zu bemeistern und gegen diese Gottesläugner milde zu sprechen, und er verlangt, dass dieselben einstweilen, bis sie zur philosophischen Einsicht über die Theologie gekommen sind, dem Gesetze gehorchen und in keinem Stücke gegen die Religion freveln sollen †).

Benutzung des Aberglaubens.

Die Religion und auch den Aberglauben benutzt Plato bei jeder Gelegenheit, um dem blassen Vernunft-

---

*) Legg. 933.

**) Legg. 931. *οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας ἐκείνους ἡγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ᾽ εὔνοιαν καὶ χάριν ἔχειν.*

***) Legg. 931. D. u. E.

†) Legg. 887. C. — 888. D.

begriff einen tieferen Nachdruck durch die Affecte des Gemüths zu geben. So soll z. B. Niemand einen gefundenen Schatz erheben, weil er den Mythen glauben soll, dass dergleichen für seine Nachkommenschaft Unglück bringe *). Neben den ethischen Motiven, die darin verborgen liegen, vernachlässigt Plato also nicht die Erregung abergläubischer Furcht. So sollen sich auch die Vormünder vor Veruntreuung des ihnen Anvertrauten hüten aus Furcht vor den Göttern und vor den Seelen der gestorbenen Eltern jener Waisen, wie dies in den alten Sagen gezeigt werde **). Darum ist seine erste Sorge auch bei dem Bau der Stadt, dass auf dem angesehensten Platze Heiligthümer für die Götter errichtet werden, und er nimmt als solche unbedenklich Alles auf, was nur bei den Menschen als heilig und ehrwürdig gelte, möge es Einheimisches oder Fremdes sein ***). Mit besonderer Sorgfalt wird desshalb der Aberglaube wegen des Begräbnisses benutzt, um die Strafe des Mörders fürchterlicher erscheinen zu lassen, z. B. dass er nicht in der Heimath des Ermordeten begraben werden darf †), oder dass sein Leichnam nackt auf einen bestimmten Dreiweg geworfen wird und von den Obrigkeiten Jeder den Kopf desselben mit einem Stein trifft ††).

Ob Plato selbst abergläubisch war.

Wenn aber Jemand auf den Einfall kommen sollte, es sei dies nicht bloss benutzter, sondern eigener Aber-

---

*) Legg. 913. C. Wir haben in unseren alten Mythen ein Aehnliches in dem Schatz der Nibelungen, der dem Besitzer und seinem Geschlecht verderblich wird.

**) Legg. 927. A.

***) Legg. 848. D.

†) Legg. 871. D.

††) Legg. 973. B.

glaube, so müsste er sich einen sonderbaren Begriff von Plato's Philosophie machen, wenn er etwa auch die Strafen noch hinzunimmt, die Plato den Thieren und den leblosen Wesen bestimmt, welche einen Menschen tödten. So soll z. B. ein solches Thier, Lastthier oder was es auch sei, ausserhalb der Gränzen des Staats gebracht und dort getödtet werden, und ebenso soll über einen leblosen Gegenstand, der auf uns fällt und uns tödtet, oder auf den wir fallen und sterben, ein Gericht gehalten und derselbe darauf aus den Gränzen des Staates transportirt werden, wie es für die lebendigen Wesen angeordnet ist*). Wenn dies Platonischer Aberglaube sein soll und nicht vielmehr Benutzung des Aberglaubens, um den Mord desto fürchterlicher und abscheulicher zu machen, so verstehe ich nichts von Plato. In dieselbe Absicht verlege ich es aber auch, wenn Plato, um die Furcht vor dem Morde zu steigern, die alten Sagen oder Mythen oder Priesterüberlieferungen (denn er weiss selber nicht, wie er sie eigentlich nennen soll)**) empfiehlt, welche wie er sagt von Vielen bei den Weihen so hartnäckig geglaubt werden, dass nämlich eine Rache im Hades stattfinde, und dass der Mörder wieder auf die Welt kommen müsse, um von der Hand eines anderen Mörders dasselbe zu erleiden, was er einst verübt habe***).

2. Anwendung auf die Lehre von der Unsterblichkeit.

Wenn man nun erkennt, wie Plato die religiösen Ueberlieferungen und die vererbten Gemüthsbewegungen

---

*) Legg. 873. E. Dies war positives Gesetz in Athen. Vergl. Hermann, Gr. Staatsalterth. § 104, 16.

**) Legg. 872. D. *ὁ γὰρ δὴ μῦθος, ἢ λόγος ἢ ὅ τι χρὴ προσαγορεύειν αὐτόν, ἐκ παλαιῶν ἱερέων εἴρηται σαφῶς κ. τ. λ.*

***) Legg. 870. D. u. E.

zu Gunsten seiner Gesetzgebung benutzt, weil er überzeugt ist, dass für die Masse der Menschen niemals Vernunfteinsicht genüge um recht zu handeln, sondern nur gewisse starke und blinde Affecte: so wird man auch nicht zweifeln können, dass er in derselben Weise die wirksamste religiöse Idee als ein erwünschtes allegorisches Spiegelbild der Wahrheit in seinem Staate gepflegt und geachtet wissen wollte, nämlich die Idee der Unsterblichkeit der Seele. Denn warum sollte er wohl grundsätzlich dem Staatsmann den frommen Betrug gestatten *), und demgemäss überall auch den läppischen Aberglauben benutzen, wenn er die vornehmste religiöse Gemüthskraft, die Erwartung des Gerichts in der Unterwelt, für seine politischen Zwecke nicht hätte ausbeuten wollen.

Die Unsterblichkeit nach dem Volksglauben und der Fackeltanz des Lebens.

Darum sagt Plato wörtlich: „Man muss dem Gesetzgeber glauben, sowohl in allen andern Dingen als ganz besonders, wenn er sagt, dass die Seele vom Leibe gänzlich verschieden sei und dass in diesem Leben nur die Seele einem Jeden von uns unser Sein gewähre, der sichtbare Leib aber einem Jeden von uns folge, und dass nach dem Sterben die Leiber der Todten mit Recht Scheinbilder genannt würden, dass aber das was ein jeder von uns in Wahrheit als ein unsterblicher sei, unter dem Namen Seele zu andern Göttern abginge, um Rechenschaft zu geben, wie unser einheimischer Glaube lehrt, und zwar zum Trost für den Guten, zum Schrecken aber für den Bösewicht“ u. s. w. **).

---

*) Vergl. oben S. 163.

**) Legg. 959. A. πείθεσθαι δ' ἐστὶ τῷ νομοθέτῃ χρεὼν τά τε ἄλλα καὶ λέγοντι ψυχὴν κ. τ. λ. τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν

Wie wenig Recht man hat, solche Stellen für Plato's philosophische Lehren anzuführen, liegt auf der Hand. Denn wo seine eigenen Begriffe hervortreten, erkennt man immer sofort die allesbeherrschenden Grundideen, welche dem Menschen als Erzeugten und Gewordenen die Unsterblichkeit versagen und ihm das Leben nur wie die Fackel im Spiele des Fackellaufs geben, dass er sie in die Hand nehme und wiederum seinen Erzeugten zum Weitergeben überliefere *). Wesshalb er consequenter Weise auch auf den Gedanken kommt, den Aristoteles ebenfalls getheilt zu haben scheint, dass das menschliche Leben überhaupt keinen Anfang gehabt, son-

---

ἀπιέναι δώσοντα λόγον, καθάπερ ὁ νόμος ὁ πάτριος λέγει κ. τ. λ. Man darf hier nicht wohl Gesetz verstehen, sondern dem Gesetz zu Grunde liegenden Glauben.

*) Legg. 776 B. γεννῶντάς τε καὶ ἐκτρέφοντας παῖδας, καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων. Diese Idee ruft uns den oben S. 127 u. ff. analysirten Beweis für die Unsterblichkeit in Erinnerung, wo Plato die sich gleich bleibende Quantität des Seins zum Mittelbegriff nahm. Lucretius hat diese Platonischen Bilder von dem Fluss und dem Fackellauf direct oder indirect sich angeeignet und mit seiner so verschiedenartigen Weltanschauung verschmolzen. Die Stelle ist zur Vergleichung nicht uninteressant, sie lautet de rerum natura II. 69:

et quasi longinquo fluere omnia cernimus aevo
ex oculisque vetustatem subducere nostris,
cum tamen incolumis videatur summa manere,
propterea quia, quae decedunt corpora cuique,
unde abeunt minuunt, quo venere augmine donant.
illa senescere at haec contra florescere cogunt,
nec remorantur ibi, sic rerum summa novatur
semper, et inter se mortales mutua vivunt.
augescunt aliae gentes, aliae minuuntur,
inque brevi spatio mutantur saecla animantum
et quasi cursores vitai lampada tradunt.

dern dass von Ewigkeit Menschen waren und Menschen zeugten und ohne Ende weiter erzeugen würden *). Denn wenn er als andere Möglichkeit den Anfang in eine unendlich lange Zeit zurückversetzt, so besagt dies ungefähr dasselbe, da es nur der zeitliche quantitative Ausdruck für die Ewigkeit sein soll. Die Idee ist das immer Lebendige in einfacher Einheit, die Kette der Individuen aber, die sich im Wettkampfe bewegen und die Fackel des Lebens von Einem zum Andern reichen, bilden die unendliche Zeit als werdendes Abbild des ungewordenen Urbildes.

Der Mensch, eine Drahtpuppe der Götter.

Darum erklärt Plato auch, dass die menschlichen Dinge keines grossen Ernstes werth sind, da wir ja nur ein Spielzeug der Götter sind, wie Drahtpuppen, die an verschiedenen Drähten gezogen zu Bewegungen gelenkt werden. Ziehen sie uns an den harten und erzenen Drähten, so gerathen wir in die gemeineren Affekte und handeln aus Begierde, Zorn, Furcht und Hoffnung; ziehen sie uns an dem goldenen und heiligen Faden der Vernunft, so führen wir ein sanftes und schönes Leben im Einklang mit dem Gesetz und der Wahrheit **). Aber nur wenige Auserwählte sind

---

*) Legg. 781. E. *εὖ γὰρ δὴ τό γε τοσοῦτον χρὴ πάντ᾽ ἄνδρα ξυννοεῖν, ὡς ἡ τῶν ἀνθρώπων γένεσις ἢ τὸ παράπαν ἀρχὴν οὐδεμίαν εἴληχεν οὐδ᾽ ἕξει ποτέ γε τελευτήν, ἀλλ᾽ ἦν τε ἀεὶ καὶ ἔσται πάντως, ἢ μῆκός τι τῆς ἀρχῆς ἀφ᾽ οὗ γέγονεν ἀμήχανον ἂν χρόνον ὅσον γεγονὸς ἂν εἴη.*

**) Legg. 803. B. *ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια.* — Ibid. 803. C. *ἄνθρωπον δὲ — θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον.* — Ibid. 804. B. *θαύματα ὄντες τὸ πολύ, σμικρὰ δὲ ἀληθείας ἄττα μετέχοντες.* — Legg. 644. E.

dieser goldenen Führung fähig; denn dazu gehört eine besondere Naturbegabung und eine hohe Erziehung, deren die Masse der Menschen nicht theilhaftig werden kann, die desshalb immer den Begierden preisgegeben ist*).

Die Welt ist ein unsterblicher Krieg.

Darum hat bei Plato auch das grosse Weltdrama keinen Abschluss, sondern stellt einen unsterblichen Krieg vor, da die Welt voll von Gütern und voll von Uebeln und von diesen letzteren die Zahl grösser ist. Wir kämpfen als Knechte der Götter und Dämonen mit und geniessen ihres erhabenen Schutzes und Beistandes **). Der Krieg ist unsterblich; denn sobald einer der Gegensätze zu Grunde gehen würde, so müsste ja das Werden, d. h. die Welt ein Ende haben ***). So sicher wie die Unvergänglichkeit der Welt, so sicher ist auch die unvergängliche Existenz des Bösen und mithin der Kampf.

θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινι ξυνεστηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γιγνώσκομεν, τόδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη (sc. φόβος, θάρρος, λογισμός) ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ μήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσί τε ἡμᾶς κ. τ. λ.

*) Legg. 918. C. σμικρὸν γένος ἀνθρώπων καὶ φύσει ὀλίγον καὶ ἄκρᾳ τροφῇ τεθραμμένον κ. τ. λ.

**) Legg. 906. A. συγκεχωρήκαμεν ἡμῖν αὐτοῖς, εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν, εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων, πλειόνων δὲ τῶν μή, μάχη δή, φαμέν, ἀθάνατός ἐστιν ἡ τοιαύτη καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη, ξύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοί τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δὲ αὖ κτήματα θεῶν καὶ δαιμόνων κ. τ. λ. Auch Lucretius hat sich diesen Heraklitischen Gedanken für seine primordia rerum angeeignet: de rerum natura II. 118. et velut aeterno certamine proelia pugnas edere cet.

***) Legg. 904. A. γένεσις γὰρ οὐκ ἄν ποτε ἦν ζώων ἀπολομένου τούτοιν θατέρου — καὶ τὸ μὲν ὠφελεῖν ἀεὶ πεφυκός, ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς, διενοήθη, τὸ δὲ κακὸν βλάπτειν.

Das Böse ist unfreiwillig uud erblich.

Darum fällt der Grund des Bösen in die natürlichen Ursachen. Je nach der Beschaffenheit des Landes, welches wir bewohnen, muss der veränderte Einfluss der Winde, der Hitze, des Wassers und der Nahrung auf die körperliche Vollkommenheit und die Beschaffenheit der Seele wahrgenommen und darnach die Gesetzgebung angepasst werden *).

Desshalb wird die schlechte Lebensweise auch geradezu als ein Unglück bezeichnet, wenn die Betreffenden an sich von Natur zu einem vollkommeneren Leben geeignet waren **). Und es versteht sich von selbst, dass jeder Zügellose nothwendig wider Willen handelt, da die Masse der Menschen ja nur aus Unwissenheit und Mangel an Kraft oder wegen dieser beiden Ursachen der sittlichen Haltung entbehrt ***). Plato ist also in seinen letzten Werken nicht von seinen Ansichten zurückgekommen, sondern gebraucht sie vielmehr mit ruhiger Sicherheit als ausgemachte Wahrheiten. Ja er scheint auch die Idee einer Erblichkeit verbrecherischer Neigungen gefasst zu haben; denn wenn festgestellt sei, dass von einem Kinde der Vater, der Grossvater und der Vater des Grossvaters der Reihe nach dasselbe todeswürdige Verbrechen verübt haben, so solle man solche Kinder mit ihrer Habe aus dem Lande schaffen oder nur eins dulden, das von dem delphischen Gott als nicht inficirt angezeigt worden sei †).

---

*) Legg. 750. D.

**) Legg. 832. A. *καὶ μάλ' ἐνίοτε οὐκ ἀφυεῖς ὄντας, δυστυχοῦντάς γε μήν.*

***) Legg. 734. B. *πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος κ. τ. λ.*

†) Legg. 856. D.

Cultus der menschlichen Seele.

Aus all diesem ist nun hinreichend klar, dass eine unsterbliche Selbständigkeit der Person keine Platonische Lehre ist, sondern nur eine mythische Farbe, die Plato bei seinen Gemälden wirksam zu verwenden versteht. Und ich will nur zum Schluss noch daran erinnern, dass Plato es selbst in der populären Rede nicht unterlässt, das unsrer Natur Athanasianisch immanente Göttliche hervorzuheben, wie er denn ja verlangt, wir sollten unsrer Seele eine göttliche Verehrung widmen, da sie nach den Göttern selbst das Göttlichste sei und die zweite Stelle in der Gottesverehrung verdiene, was von Niemandem aber bisher recht verstanden und ausgeübt werde *).

Es ist dies genau dieselbe Scheidung, welche die Griechischen Kirchenlehrer später für den Sohn geltend machten im Verhältniss zum Vater; denn obgleich sie die Identität festhielten, räumten sie dem Sohn doch nur die zweite Stelle neben dem Vater ein. Der Vater aber ist bei Plato die Idee, und die Seele, in welcher die Idee lebendig ist durch Gemeinschaft mit dem Princip des Andersseienden, ist der Sohn: beide sind identisch und doch das Eine dem andern als Erstes dem Zweiten übergeordnet.

---

*) Legg. 726. *πάντων γὰρ τῶν αὑτοῦ κτημάτων μετὰ θεοὺς ψυχὴ θειότατον, οἰκειότατον ὄν. — — οὕτω δὴ τὴν αὑτοῦ ψυχὴν μετὰ θεοὺς — — τιμᾷν δεῖν λέγων δευτέραν ὀρθῶς παρακελεύομαι· τιμᾷ δ' ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡμῶν οὐδεὶς ὀρθῶς, δοκεῖ δέ· θεῖον γὰρ ἀγαθόν που τιμή κ. τ. λ.*

§ 7.

Die sichtbaren Götter.

Die göttliche Verheissung ein Missverständniss.

Es ist im Timäus ein Gesetz aufgestellt, das möglicher Weise unsre bisherige Auffassung stören könnte, da man es auch zu Gunsten der Unsterblichkeitslehre in Anspruch genommen hat. Das Gesetz heisst, dass zwar alles Gebundene löslich ist, dass aber nur ein Böser das schön Vereinigte und sich gut Verhaltende würde lösen wollen *). Aus dieser Stelle schliesst Ueberweg, dass die Seele also „durch Gottes Güte“ nicht wieder gelöst werden würde, mithin nach Plato unsterblich sei **). Es ist fast wunderbar, wie sorglos unser Philosoph zuweilen gelesen und gedeutet wird, und darum nicht wunderbar, wenn er so oft gänzlich missverstanden ist.

Die Stelle, auf welche sich Ueberweg bezieht, handelt von den Göttern. Die Götter sind alle entstanden und erhielten feurige Körper, wie die Fixsterne und Planeten. Dieser Bund mit dem Körper kann wieder aufgelöst werden, sie sind desshalb, wie Gott der Vater ihnen erklärt, nicht unsterblich ihrer Natur nach, aber durch seinen Willen sollen sie unsterblich sein. Diese sich auf die Götter beziehende Verheissung hat nun Ueberweg zu sorglos auf die Seelen der Menschen bezogen. Obgleich also hiermit schon das ganze Argument hinfällt, dürfte man doch geneigt sein zu fragen, ob man den Satz nicht vielleicht verallgemeinern und ohne Plato's ausdrückliche Beschränkung zu beachten, ihn dennoch auch auf die Seelen der Menschen ausdehnen könnte.

---

*) Tim. p. 41. *τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ.*

**) Ueberweg Gesch. der Philos. des Alterth. 4. Aufl. 1871. S. 138.

Allein dagegen erheben sich solche Bedenken, dass man sich fast geniren muss, die Zulässigkeit der Frage überhaupt eingeräumt zu haben.

Erstens nämlich theilt Plato alles Werdende in die beiden grossen Gebiete ein, die auch Aristoteles nach ihm in derselben Weise unterschieden hat, in das Gebiet der unsterblichen gewordenen Götter und in das Gebiet des Sterblichen. Das Unsterbliche macht Gott der Vater allein; das Sterbliche aber lässt er von eben diesen gewordenen Göttern bilden. Zu dem Sterblichen rechnet Plato die Menschen und Thiere und er lässt Gott den Vater sagen, die Menschen sollten desswegen nicht von ihm selbst, sondern von den Göttern gebildet werden, weil wenn er selber sie erzeugen würde, sie ebenfalls zu unsterblichen Göttern werden müssten *).

Das zweite Bedenken aber ist fast noch schlimmer. Denn wenn Plato von Binden und Lösen spricht, so muss man doch fragen, was denn wohl gebunden, vereinigt, zusammengefügt werden sollte? Ueberweg spricht von der Seele, als wenn diese selbst das Zusammengesetzte sei, was immerhin so im Allgemeinen gesagt werden mag, nur nicht von Plato an der von Ueberweg citirten Stelle **). Plato redet von der Verknü-

---

*) Tim. p. 41. C. *δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα* (sc. *τὰ θνητὰ γένη*) *γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν . ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ* x. τ. λ.

**) Ueberweg „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der Platonischen Schriften“ 1861 S. 284 bezieht desshalb das göttliche Versprechen auf die „Planetenseelen“ oder „Seelen der Gestirne“, wovon Plato nicht mit einer Sylbe spricht. Plato wollte natürlich nur die Unvergänglichkeit der leuchtenden Gestirne garantiren, die, wie Aristoteles erzählt, von einigen aufgeklärten Physikern bezweifelt war; denn obgleich man Mayer's und Zöllner's Berechnungen noch nicht kannte, so war doch aus ganz allgemeinen Gründen schon die Möglichkeit eines

pfung der Seele mit dem Leibe. Diese Verknüpfung ist immer löslich, soll aber bei den Göttern nicht gelöst werden, was er dreist behaupten konnte, da man zu seiner Zeit noch keine zersplitterten Sterne kannte und von Seiten der Astronomie dieses Dogma nothwendig erschien. Die Verknüpfung der menschlichen Seele mit dem Leibe hätte er aber nicht gut für unlöslich erklären können, selbst wenn ihm der Gedanke gekommen wäre, weil die Wahrnehmung des Todes einem Jeden das Gegentheil davon bewies. — Ausserdem wissen wir ja hinreichend aus dem Phädon und andern Dialogen, dass diese Verknüpfung mit dem Leibe dem Plato als ein Uebel gilt und dass der Vernünftige nichts mehr fürchtet, als die Unlöslichkeit derselben, dass er grade alles thut, um durch Selbstbeherrschung und alle Tugendcn und vor Allem durch die Wissenschaft sich von dieser Verknüpfung zu lösen *), um rein abgeschieden (*εἰλικρινές*) bei sich zu sein, und noch lebend sich wie gestorben zu verhalten, und dass der Tod ihm kein Uebel, sondern eine Befreiung und willkommene Lösung zu sein dünkt.

Erlöschens der Gestirne erwogen, ebenso wie die moderne Frage, wovon sich die Sonne ernähre, schon die alten Ionischen Physiologen beschäftigt hatte. Freilich speiste man sie nicht täglich mit Billionen von Sternschnuppen, wie heut zu Tage, sondern mit den Ausdünstungen der Erde; aber die Frage wenigstens und die Einsicht war dieselbe, dass die Kraft der Sonne eine begränzte sein müsse und dass ihre ganze Erscheinung einen Anfang und ein Ende habe.

*) Im Gegensatz zu der Unlöslichkeit im Timaeus ist *λύειν* und *λύσις* grade das ethische Ziel des Menschen, und die schwere Lösung, wodurch z. B. die Schlechten noch als Gespenster eine Zeitlang um die Gräber herum hausen, wird von Plato perhorrescirt.

Die gewordenen Götter.

Obgleich nun das Ueberweg'sche Argument hingefallen ist, so entsteht uns doch aus der erwähnten Stellung der Götter eine interessante Frage. Haben wir nämlich nicht vielleicht grade in der Existenz der Götter bei Plato den Sitz individueller Principien gefunden? Denn die individuell auftretenden Thiere und Menschen werden zwar durch die Macht des Todes wieder in die allgemeinen Principien aufgelöst, aber die Götter erscheinen doch in einer Vielheit und also individuell und dabei zugleich in unauflöslicher Existenz; wenn auch nicht ihrer Natur nach, so doch durch den Willen Gottes des Vaters.

Allein auch mit dieser Lehre ist es eine missliche Sache; denn erstens darf man ja die ganze Naturerkenntniss mit Plato nicht für die höchste Wahrheit halten, die vielmehr nur wenn die Seele sich allein in sich gesammelt hat und Auge und Ohr als schlechte Zeugen fernhält, gewonnen werden kann. Es ist darum schon bedenklich, seinen Aeusserungen über diese göttlichen ewigen Thiere einen zu grossen Werth beizulegen. Zweitens aber kommt noch dazu, dass seine Worte gar keinen Anhalt geben, ihnen irgend welche geistige oder seelische Individualität zuzuerkennen; denn obwohl die Späteren den ganzen astrologischen Wust aus der Beseelung der Gestirne und der Erde und ihren Einfluss auf die Bildung des menschlichen Körpers und auf die Schicksale der Menschen gezogen haben und insofern auf Plato zurückweisen: so ist doch nur Plato's metaphorische Sprache und schwerlich sein Gedanke daran Schuld. Plato lässt die Gestirne nur als Zeitmesser erschaffen werden *); und ein „persönlicher“ Einfluss eines

*) Tim. p. 38. C. *πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος — — εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν χρόνου γέγονε.*

Stern-Geistes auf das Schicksal der Menschen kommt bei ihm nirgends vor. Von dieser Phantasterei ist Plato gänzlich frei.

Ich will aber nicht in Abrede stellen, dass es so scheint, als wenn Plato wie sein nüchterner Schüler Aristoteles ebenfalls, die Gestirne wirklich für Götter gehalten und ihnen hohe Weisheit zugeschrieben hat *).

---

*) Tim. p. 40. A. heisst es *τίθησί τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ ξυνεπόμενον.* Diese Stelle scheint mir von Stallbaum, Cousin, H. Müller, Steinhart u. A. missverstanden zu sein. Stallbaum übersetzt: p a r t i c e p s r e d d i t s a p i e n t i a e, in coelo extimo conspicuae, cui ideo etiam *ἔδωκε τὸ κράτος.* Ebenso Cousin: „il l'établit dans la connaissance du bien“ und H. Müller: „und verlieh ihr die Kenntniss des Besten.“ Stallbaum erklärt die singularem dicendi formam durch Beibringung mehrerer Stellen, in welchen *τιθέναι εἴς τι* verständlich ist. Er hat aber übersehen, dass an allen diesen Stellen *τιθέναι* die Bedeutung von „urtheilen“ oder logisch „setzen“ hat. In Politic. p. 281 wird die *ὑφαντική* gesetzt d. h. zurückgeführt auf — oder bestimmt und erklärt als die beste u. s. w. Ebenso Sophist p. 235 A. Ebenso an allen von ihm angeführten Stellen, und dieser Sprachgebrauch ist allerdings nicht misszuverstehen. Allein an unsrer Stelle vollzieht Gott nicht ein logisches Urtheil, sondern er schafft und wirkt Realität. D a s S e t z e n k a n n d a r u m n i c h t m e h r d u r c h j e n e n l o g i s c h e n G e b r a u c h e r l ä u t e r t w e r d e n. Desshalb ist eher Tennemann zu loben, der wie Stallbaum tadelnd anführt, *φοράν* vel *περιφοράν* an die Stelle von *φρόνησιν* verlangte; denn es ist evident, dass wir den Begriff von *περιφορά* hier verlangen. Dennoch, glaube ich, braucht diese Heilung nicht vorgenommen zu werden, wenn man meine Auslegung annimmt. Plato sagt p. 38 C. von diesen Sternen: „*σώματα αὐτῶν — — ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς π ε ρ ι φ ο ρ ά ς.*“ Durch diese Stelle wissen wir exact, was Plato p. 40 A. über den Platz andeutet, wohin er sie setzt. Diese *περιφορὰ* nennt er aber p. 39 C. *ἡ τῆς μιᾶς καὶ φ ρ ο ν ι μ ω τ ά τ η ς κ υ κ λ ή σ ε ω ς περίοδος* und durch diese zweite Stelle wissen wir desshalb, d a s s j e n e r *π ε ρ ι φ ο ρ ά* d i e *φ ρ ό ν η σ ι ς* a l s A t t r i b u t z u k o m m t. Wenn er nun sagen wollte, dass Gott diese Gestirne an jenen Platz setzte,

Doch möchte ich eher annehmen, dass hier Aristoteles durch seine Neigung zu exacter Bestimmtheit „auf den Leim gegangen“, wie man sagt, während Plato durch seine dichterische Sprache gedeckt wahrscheinlich, wie ich zu zeigen suchen werde, einen reineren Pantheismus gelehrt hat.

1) Die Thatsache, dass die Gestirne sich bewegen, konnte nicht gut abgeläugnet werden. Was sich aber

---

so konnte er entweder mit Tennemann εἰς τὴν τοῦ κρατίστου περιφορὰν schreiben, allein dann unterdrückte er das Attribut φρονιμωτάτην, auf dessen Hervorhebung es ihm ankam; oder er konnte mit einer Ellipse des Substantivs das Attribut substantiviren, wie er das ja an unzähligen Stellen thut, und εἰς τὴν φρόνησιν schreiben, wobei dann der Begriff der φορά oder περιφορά leicht ergänzt wird, da durch die Worte αὐτῷ ξυνεπόμενον das κράτιστον (worauf sich αὐτῷ bezieht) als ein in Bewegung Begriffenes vorgestellt wird, und wir kennen diese Bewegung überdies schon aus p. 34 A., wo er sie als κίνησιν τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν bezeichnet. Der Genetiv τοῦ κρατίστου ist darum nicht objectivus, sondern subjectivus. Der Sinn wird durch meine Auslegung nicht wesentlich verändert; denn wenn die Götter in die φρόνησις des Mächtigsten versetzt werden und mit ihm wandeln, so müssen sie natürlich auch von dieser φρόνησις durchdrungen oder ihrer theilhaftig werden (particeps reddit Stallb.); aber die überlieferten Worte sind nur so zu halten, da ein realer Vorgang nicht als eine logische Reflexion erklärt werden kann. Denn wollte man wirklich nach der Analogie der von Stallbaum beigebrachten Stellen übersetzen, so würde Plato sagen: „Gott setzte sie als φρόνησις, d. h. er erkannte aus den in ihrem Wesen vorhandenen Merkmalen, dass sie auf den Begriff der φρόνησις zurückgeführt werden müssen“, wobei er denn eben nicht als Schöpfer verfahren wäre, sondern als Dialektiker ein schon Fertiges nur begrifflich locirt hätte, während er offenbar sagen will: „er setzte sie in die περιφορά, wo die φρόνησις zu Hause ist, deren sie desshalb theilhaftig wurden.“

Man sieht übrigens schon aus dieser geometrischen Bestimmung, dass es sich hier um keine dialektische Wahrheit handelt, sondern nur um richtige Meinungen; denn die φρόνησις kann

bewegt, ohne gestossen oder gezogen zu werden, ist ein Thier. Die Gestirne also sind Thiere. 2) Seit Menschengedenken haben sie sich nicht verändert; sie sind also wohl unveränderlich, also wohl ewig. Die Gestirne sind ewige Thiere. 3) Ihre Bewegung ist fest geordnet, immer sich selbst gleich; alle Ordnung aber stammt aus der Vernunft, die ihnen also wohl zukommen muss. Die Gestirne sind ewige vernünftige Thiere. So schlossen Plato und Aristoteles und geriethen dadurch in die grösste Verlegenheit; denn der Polytheismus passt nicht in ihr System. Plato hängt ihnen wenigstens in der mythischen Darstellung das Entstandensein an, Aristoteles aber würde dadurch die ewige Identität der Welt gefährdet und am Ende gar den Ursprung der Welt aus dem Nichts oder Chaos zugestanden zu haben glauben und setzt sie desshalb auch ohne Anfang als ewige Entelechie. Nun muss er, um nicht Vielherrschaft zu haben, sie dem einen Gott-Geiste unterordnen, und da er über ihr Verhältniss natürlich nichts weiter zu sagen weiss, so lässt er diese Gegend seines Systems in der äussersten Unklarheit und im Widerspruch mit seiner übrigen Lehre stehen. Diese beiden grossen Philosophen hätten vielleicht grade durch ihre Götterlehre auf das Princip des Individuums kommen können, da die Naturlehre ohne moderne Chemie und Physik ihnen diesen Begriff weniger dringend nahe-

---

nicht wohl auf einen Ort bezogen werden, den sie bewohnen, und wo sie sich in regelmässigen Bewegungen zur Zeitmessung ergehen soll, wenn man nicht in poetischem Spiel redet. Wenn nun so alle in Frage kommenden Nebenumstände Zeugniss dafür ablegen, dass wir nur mit dem poetischen und metaphorischen Ausdruck der Wahrheit von Plato bewirthet werden: wie dürfen wir dann mit Recht annehmen, dass die „Werkzeuge der Zeitmessung“ als ewige persönliche Götter in Wahrheit gelten sollten!

legte; allein die Entwickelung in der Geschichte des Denkens trieb sie zu ausschliesslich auf die Erforschung des allgemeinen Wesens der Dinge und so scheint dieses Motiv Plato wenig gerührt zu haben. Ja ich glaube, man muss sogar noch einen Schritt weiter gehen und die ganze Götterillusion als Metapher aus dem strengen Lehrbegriffe streichen.

Wenn man nämlich die Darstellung des Timaeus mit Genauigkeit betrachtet, so ist doch unläugbar das metaphorische Spiel dramatischer Inscenirung dort überall wahrzunehmen und man kann keinen Begriff recht auffassen, wenn man nicht zu scheiden weiss, was Metapher und was die angedeutete wissenschaftliche Lehre ist. Soll etwa auch der Mischkrug, den Plato's Gott bei der Schöpfung braucht, mit unter die Principien aufgenommen werden? Und in welcher Sprache hat Gott der Vater wohl die geschaffenen Götter angeredet? Und wie hat er wohl die Seele durch das All ausgedehnt, da sie doch keine Ausdehnung hat? Und wie hat er mit ihr wohl von Aussen den Körper umhüllen können, wenn sie nicht schon selbst ein Körper gewesen wäre? So haben alle diese Bestimmungen keinen Sinn, wenn man sich nicht gerades Wegs entschliesst, das ganze Schöpfungsdrama als metaphorisch zu betrachten, wobei man sich dann freilich des Rechtes begiebt, einzelne Personen daraus, z. B. die Götter, als historische reale Wesen festzuhalten.

Ich halte es daher für völlig willkürlich, wenn man den schöpferischen Gott Vater in seiner Transcendenz jenseits und vor der Welt trennt von der Welt. Nur dann würde man dies zugestehen dürfen, wenn man als zweites Princip neben ihm den Mischkessel setzte und als drittes und viertes und fünftes die verschiedenen Ingredienzien der Mischung; auf den daraus gebrauten

Hexenpunsch würde ich aber verzichten. Vielmehr müssen wir, wenn Plato überhaupt etwas gemeint hat mit seiner Darstellung, sicherlich schliessen, dass die Welt, welche alles Intelligible und alles Sensible in sich enthalten und welche nichts mehr draussen ausser sich haben soll, was ihr fehlte und sie unvollkommen machte — auch den ungewordenen, schöpferischen Gott in sich hat, sonst hätte sie wenigstens nach meiner Meinung das Beste draussen gelassen und wäre höchst unvollkommen geblieben und könnte nur höchst unselig sein. Der ungewordene Gott ist nur mit einem Namen das, was Plato sonst überall als das Intelligible, als die Idee in dem Gewordenen aufzeigt und von demselben ebensowenig trennbar, wie dieses von jenem. Es ist Beides so wacker in dem Mischkessel zusammengemischt, dass es bis in die Ewigkeit zusammen verbunden bleiben sollte *). Und so kehrt hier der Grundgedanke des Sophista wieder, dass Sein nnd Nichtsein, Bewegung und Unbewegtes unzertrennlich sind, und die Welt wie das erwünschteste Spielzeug der Kinder, nämlich beweglich und unbeweglich zugleich ist.

Darum müssen wir nun auch die Götter nöthigen, ihre separate Existenz aufzugeben, die ihnen Plato nur als einen decorativen Königsschmuck bei der Inscenirung übergeworfen; denn er sagt deutlich im Timaeus und wir wissen das schon längst aus den übrigen Dialogen, dass die eingeborene Welt alle intelligiblen Thiere, wie auch uns und alle die andern sensiblen Geschöpfe als seine Theile in sich hat **). Wenn

---

*) Tim. p. 31. B. *εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται.*

**) Tim. p. 30. C. *οὗ δ' ἔστι τἆλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια κ. τ. λ.*

es daher mit unserer Individualität nichts ist, wie wir oben gesehen haben, so ist es auch nichts mit der Individualität der Götter. Sie sind nichts als die Theile oder Arten der Idee des Thiers überhaupt. In der Idee des Thiers immanent (ἐνούσας) sind wiederum Ideen, die durch die Division darin unterschieden werden *); zu diesen Arten gehören die Götter wie die sterblichen Geschlechter. Ihr Wesen oder ihre ewige Natur (διαιωνία φύσις) ist die Idee; ihre Erscheinung ist das sinnliche Abbild derselben. Von einem Puncte der Selbständigkeit ist keine Rede, da in den Mischkrug keine individuellen Principien mit hineingeworfen wurden. Ich halte daher auch diese Frage für erledigt; denn wie die Idee des Menschen und Ochsen kein selbstständiges individuelles Thier ist, obwohl sie ewiges Wesen hat und bei allem Wechsel der Einzelexistenzen identisch und unsterblich bleibt, so sind auch die Ideen der Gestirne als Götter nur Illusion der Meinung und nur als solche anzuerkennen, während in Wahrheit nur der eine selige Gott in ihnen, wie in uns sein Dasein hat.

§ 8.

Zur Erklärung von Plato's Symposion.

Im Symposion des Plato finden wir eine wunderbare Schilderung des Sokrates, die uns ebenso anzieht und durch ihre anschauliche Klarheit gefällt, wie sie andrerseits uns durch die Unbekanntschaft mit dem zum Ver-

---

*) Tim. p. 39. E. ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστι ζῶον κ. τ. λ. Das τὸ ὃ ἔστι ist die Idee; die ἐνούσας sind das dieser Immanente, wobei Plato das ἐνεῖναι und μόρια ebenso braucht, wie nachher Aristoteles, d. h. bald als Merkmale, bald als Arten.

gleich herangezogenen Motive befremdet. Alcibiades vergleicht nämlich den Sokrates mit den in den Bildhauerwerkstätten aufgestellten Silenen, die sich in zwei Hälften zerlegen und so öffnen lassen und dann inwendig Götterbilder aufweisen*). So viel ich sehe, haben die Erklärer Plato's nirgends weitere Nachrichten über dieses Motiv beigebracht. Nun ist es zwar an sich recht denkbar, dass der kunstsinnige Grieche ganz von selbst darauf gekommen wäre, die Schränke zur Aufbewahrung seiner kleineren gefertigten Götterbilder in die Form von Silenen umzugestalten; doch wäre es sicherlich erwünschter und natürlicher, wenn man solche Gebräuche, die allgemein verbreitet gewesen sein müssen, nicht für zufällige und willkürliche zu halten braucht, sondern darin eine Tradition und eine religiöse Symbolik erkennen könnte. Offenbar würde dadurch auch die Anwendung auf Sokrates einen viel tiefer gehenden Sinn erhalten, da Sokrates, wie Alcibiades sagt, auch so zum Spass sich verbergend im Verkehr mit den Menschen dahin lebe, wenn er aber Ernst mache und sich öffne für den, der es geschaut hat, inwendig Göttergestalten besitze, die so göttlich und golden, so wunderschön und herrlich wären, dass man sofort Alles thun müsse, was er befiehlt**).

---

*) Symp. 215. *φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σειληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις καθημένοις, οὕς τινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν.*

*) Symp. 216. E. *εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἑώρακε τὰ ἐντὸς ἀγάλματα· ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καί μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἐν βραχεῖ ὅ τι κελεύοι Σωκράτης.*

Leider bin ich nicht im Stande, eine genaue Erklärung für den Gebrauch des herangezogenen Motivs zu geben; ich möchte aber die Archäologen anregen, uns weitere Einsicht zu verschaffen, indem ich eine Analogie mittheile, die mich sehr überraschte und die gewiss einige Berücksichtigung verdient. Diese Analogie besteht in den ägyptischen Mumiengehäusen. Und es trifft diese Analogie nach zwei Seiten, nach der äusseren und nach der inneren. Denn erstens lassen sich diese wunderlichen Mumienschränke, welche in der Gestalt des Osiris und anderen Formen ausgearbeitet sind, in zwei Hälften zerlegen und öffnen (*διχάδε διοιχθέντες*), wie sich auch in dem Innern der Mumien selbst diese zahllosen Götterbilder (*ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν*) aus allen Stoffen gearbeitet vorgefunden haben, die jetzt den Reichthum unsrer Museen ausmachen *). Zweitens aber ist auch der Sinn dieser Werke der religiösen Kunst unserer Platonischen Stelle völlig analog. Denn der Gestorbene, welcher in dem Gehäuse liegt, versichert uns in den Capiteln des Todtenbuchs, die man bei ihm findet, dass er im Leben zwar der unscheinbare Mensch mit dem und dem Namen

---

*) Aug. Mariette-Bey, Notice des principaux monuments (du Musée d'antiquités égypt. à Boulaq) 1864 pag. 38. L'intérieur du cercueil n'est pas moins riche d'ornements; de grandes figures de divinités et de génies peintes en couleurs vives sur fond mat en forment le sujet principal. Pag. 39. La cavité de la poitrine est rempli de ces mille amulettes, qui sont la richesse de nos vitrines. Pag. 41. Les momies sont de plus en plus (d. h. seit der 26sten Dynastie) chargées d'amulettes, de scarabées, de figurines en toutes matières. Pag. 42. A l'ouverture (d. h. der Mumien), la cavité de la poitrine laisse voir les mille statuettes dont j'ai parlé. Letzteres bezieht sich auf Memphis und die Zeit der griechischen und römischen Herrschaft.

gewesen wäre, in Wahrheit aber der Urgott Tum selbst und Ra und Chem und Osiris und alle Götter sei *).

Dass nun solche Gehäuse mit den dazu gehörigen Götterbildern sich auch fertig gearbeitet zum Verkauf in den Werkstätten der Handwerker vorgefunden haben müssen, ist natürlich genug und kann Aehnliches noch heute in den griechisch- und römisch-katholischen Ländern überall wahrgenommen werden. Sollte man nun nicht vermuthen dürfen, dass das Hellenische Handwerk in der Tradition des Aegyptischen geblieben sei, vornehmlich in der kirchlichen Kunst, die doch unläugbar auf Aegypten hinweist **)? Es wäre dann jedenfalls sehr verständlich, wesshalb der Hellenische Handwerker in freier Analogie die Schränke zur Aufbewahrung der Götzenbilder zu Silenen umwandelte, die sich in zwei Hälften zerlegen und so öffnen liessen, und dann die kostbaren Götterbilder aufwiesen.

Durch diese Analogie würde dann der Sinn der ganzen Alicibiadischen Vergleichung auch die einleuchtendste Deutung gewinnen; denn offenbar will das Ganze nichts anders sagen, als dass im Sokrates besonders der im Menschen verborgene Gott mit seiner Herrlichkeit erkannt werden kann, da die Seele für gewöhnlich in der Art des Meeres-Glaukos mit Begierden und Uebeln, wie mit Muscheln, Seetang und Steinen ver-

---

*) R. Lepsius Aelteste Texte des Todtenbuches 1867 u. A. S. 46.

**) Ich möchte sogar vermuthen, dass wenn wir in katholischen Kirchen noch heute die Heiligen als lebensgrosse Puppen in Holz, Wachs oder sonst wie dargestellt finden, die mit einer goldenen Thür auf der Brust versehen sind und in ihrem Inneren die verehrten Reliquien bergen, auch dabei die alte ägyptische Tradition angenommen werden dürfe.

unstaltet mehr einem Thier als dem unsterblichen Gotte gleicht *) und erst wenn sie rein und unvermischt betrachtet wird, ohne das menschliche Fleisch und die Farben und ohne den vielen sterblichen Plunder, in Wahrheit als das Schöne sich offenbart, welches als das Göttliche selbst einfach und unsterblich ist **). Natürlich erhält der zu diesem Schauen Gelangte dadurch selbst diejenige Unsterblichkeit, deren der Mensch überhaupt fähig, d. h. er ist unsterblich im Anblick des Unsterblichen, welches sein wahres Wesen selbst ist ***).

§ 9.

Justinus, der Märtyrer.

Für die Geschichte der griechischen Philosophie sind die griechischen Kirchenväter nicht nur eine wichtige Quelle, sondern sie gewähren auch in sofern eine unvergleichliche Belehrung, als man bei ihnen sieht, was sich mit den philosophischen Dogmen praktisch anfangen liess, und wie weit man sich damit gegen die von Asien gekommenen Religionen halten und befriedigen konnte. Ueber unsre Frage hier finden wir nun bei dem Philosophen und Märtyrer Justinus reichliche Auskunft. Er hat sich bei einem Platoniker in die Schule begeben und ist von diesem, obschon er die nöthige Vorbildung nicht

---

*) Pol. 611. C. u. D.

**) Symp. p. 211. E — 212. B. *εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν κ. τ. λ.*

***) Ibid. *γενέσθαι εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ.* Vergl. meine Gesch. d. Begr. d. Parusie S. 138, f.

besass, gratis unterrichtet worden. Nun zieht er sich, um in der Stille sich in sich sammeln zu können, in eine Wüste zurück, wo er jedoch einem christlichen Greise begegnet, der ihm seinen Platonismus soweit reinigt, dass er den Uebergang zum Glauben selber finden kann *).

Diese Unterredung, die sich hauptsächlich auf die Unsterblichkeit der Seele bezieht, beweist uns deutlich, in welcher Art die damaligen Platoniker ihre Lehre mittheilten. Justinus wenigstens hat das Salz von der gesalzenen Speise nicht unterscheiden können, und es ist wahrscheinlich, dass man sich durchschnittlich überall damals wie auch noch heute mit Plato's Schriften in dieser Lage befand, dass man sich nicht getraute, die strenge wissenschaftliche Lehre von der dichterischen Einkleidung zu trennen, obgleich die Aristotelische Schule ein leuchtendes Beispiel für die Zulässigkeit einer solchen Scheidung gegeben hatte. Mit Aristotelischer Weisheit war Justin aber, wie er erzählt, desshalb nicht bekannt geworden, weil ihn der Peripatetiker, welchen er darum anging, nicht gratis unterrichten wollte.

Justin nahm also, wie noch heute meistens geschieht, die Präexistenz und Unsterblichkeitslehre und die Seelenwanderungshumoresken für baare Münze und fand dazwischen doch auch unvermeidlich die strengen Lehrbegriffe eingestreut. Nun fängt ihn der Greis an zu katechisiren.

Die Gotteserkenntniss beruht nicht auf unsrer Verwandtschaft mit Gott.

Er geht aus von der Erkenntniss Gottes, die nach Plato durch die Verwandtschaft (*συγγένεια*) unsrer Seele

---

*) Justinus. Dialog. cum Tryphone Judaeo p. 106—110. Patrol. graec. t. VI. Migne.

mit Gott ermöglicht werde. Da nun aber die Seele des Menschen durch alle Thiere wandert *), so haben ja offenbar die Thiere dieselbe Seele wie der Mensch, also müssten auch die Pferde und Esel wegen dieser Verwandtschaft Gott erkennen können.

Justin sucht dieser Folgerung zu entgehen, indem er erinnert, dass auch nicht einmal die meisten Menschen Gott erkennen, weil die zweite Bedingung dazu eine ethische sei, nämlich ein Leben in der Tugend und Gerechtigkeit. Allein, erwidert der Greis, die Schafe und Ziegen thun ja Niemandem ein Unrecht, also müsste diesen auch die Gotteserkenntniss zukommen.

Nun hätte Justin als guter Platoniker schon bemerken müssen, dass die wahre Gerechtigkeit gar nicht möglich ist ohne Vernunft (νοῦς) und Wissen vom Gerechten, und dass die Seele als Seele von alle diesem nur die Möglichkeit hat; allein er fühlt sich zu schnell bezwungen und flüchtet sich in die dritte Bedingung der Gotteserkenntniss, nämlich in die Beschaffenheit des Leibes. In der That hat er aber Recht daran, nicht weiter

---

*) Die Herausgeber haben diese Stelle merkwürdig missverstanden. Es heisst p. 106 init. *πᾶσαι δ' αὐτῷ* (sc. *τῷ Πλάτωνι*) *διὰ πάντων αἱ ψυχαὶ χωροῦσι τῶν ζώων.* Num illud (sc. divinum numen) etiam comprehendunt animae omnium animalium? — Die Herausgeber übersetzen *χωροῦσι* durch comprehendunt und verfehlen dadurch die ganze Logik des Schlusses; denn dieser Satz enthält die zweite Prämisse, und der Schlussatz, dass also auch die Thiere Gott erkennen, folgt erst nachher mit *ὄψονται ἄρα.* Ohne die Seelenwanderung zwischenzuschieben, kommt aber gar kein Schluss zu Stande. *Χωρεῖν* ist bei Plato gewöhnlich „wandern“ und „sich bewegen“, nur an einigen Stellen auch gleich „fassen“ und „begreifen“. Aber auch Justin hat gleich im Folgenden *χωρεῖν* immer als Bewegung verstanden z. B. p. 108 init. *ἀλλ' οὐδὲ ἐκοῦσαί ποτε εἰς σύας ἐχώρουν καὶ ὄφεις καὶ κύνας* und ebenso 109 init. *ἀλλ' ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν.*

zu widerstehen, denn der Grund, warum auch die Seele des Menschen nicht sofort die Gotteserkenntniss besitzt, ist eben der Leib und erst in zweiter Linie der Einfluss der leiblichen Triebe auf unser Leben, der durch die Tugend überwunden wird. Obwohl nun der Greis hiergegen geltend macht, dass die Thiere, wenn sie Sprache hätten, auch genug an dem menschlichen Leibe zu tadeln finden würden: so lässt er doch diese Vergleichung des thierischen und menschlichen Leibes ganz bei Seite und wendet sich philosophischer zu der allgemeinen Frage über die Stellung des Leibes zur Seele und deren Consequenzen.

Die Seele hatte nach Plato keine Existenz vor der Geburt.

Und zwar widerlegt er zuerst die Präexistenz, nicht durch fremde Gründe, sondern durch Plato selbst. Denn die Seelen sollen vor der Geburt in den Leib die volle Gottesanschauung gehabt haben; aber, sagt er, sie erinnern sich doch nach Plato nicht daran, sobald sie geboren sind. Dabei ist natürlich die Wiedererinnerungslehre des Plato nicht vergessen, sondern der Greis denkt offenbar an den Vergessenheitsfluss Ameles und das Vergessenheitsfeld (vergl. oben S. 145), weil die Seele in der That nach der Geburt keine Erinnerung an diese Anschauungen mitbringt. Was also, fragt er, hat der voraus, der diese Anschauungen gehabt hat, vor dem, der sie nicht gehabt hat, sofern jener sich doch nicht daran erinnert, sie gehabt zu haben? Mit Recht wird dieser Beweis geführt; denn die Erkenntniss kommt Beiden erst mit der Zeit nach Plato, und es ist müssig, das Apriorische des Denkens durch eine empirische Anschauung in der Vorzeit zu erklären. Die Seele fängt immer von vorn wieder an. Also, schliesst der Greis, sahen die Seelen Gott gar nicht vor ihrer Geburt. Damit ist die Präexi-

stenz abgethan und Justin weiss nichts zu erwidern, um sie zu halten, da er, wie es scheint, nicht merkt, dass die Präexistenz der Seele im Anschauen Gottes nur die Identität der Seele mit Gott bedeutet.

Widerlegung der Seelenwanderungslehre.

Mit demselben Grunde wird ebensoleicht die Seelenwanderungslehre widerlegt; denn die Seelen sollen durch ihren Aufenthalt in den Thieren gestraft werden; da die Seelen der Thiere aber offenbar nicht wissen, dass sie sich aus diesem Grunde in den Thierleibern befinden und dass sie etwas verbrochen haben, so hat die Strafe keinen Nutzen und ist nicht einmal eine Strafe, weil diese ein Wissen um jene Dinge erfordert, und die Thiere desshalb auch zur Besserung keinen Antrieb daraus entnehmen können. Folglich ist es nicht wahr, sagt der Greis, dass die Seelen in fremde Leiber übergehen. Auch hier bewegt sich die Widerlegung ganz innerhalb der Platonischen Bilder und der geistreiche Hintergrund des Platonischen Gedankens wird gar nicht berücksichtigt. Und warum nicht? Weil das Papiergeld der Metaphern für baare Münze genommen wird und darum nach dem Golde selbst keine Nachfrage erfolgen kann.

Diese Widerlegungen sind desshalb so leicht, weil es ja keine Schwierigkeiten haben kann zu zeigen, dass jeder Vergleich hinkt; denn an irgend einem Punkte muss immer die Differenz der verglichenen Dinge heraustreten, sobald das tertium comparationis nicht die Gränze der Vergleichung streng absteckt.

Die Seele ist nicht ewig a parte ante.

Der Greis will nun auch die Ewigkeit der Seele widerlegen und zwar theilt er die Frage, weil die Seele, wenn unsterblich, auch unentstanden sein muss.

Unentstanden kann die Seele nicht sein, weil die Welt nach Plato entstanden ist, da sie in beständigem Entstehen und Vergehen begriffen ist. Da die Seele nun zur Welt gehört, so kann sie nicht unentstanden sein. — Gegen diesen Beweis würde ein Platoniker von besserer Schule als Justin natürlich gleich eingewandt haben, dass die Seele eben nicht zur Welt gehört, sofern diese vergänglich ist, sondern dass sie das identische und unvergängliche Element der Welt bildet, durch welche diese am Sein theil hat. Allein gleichwohl hat Justin Recht, dies nicht hervorzuheben, weil es sich ja nicht um die Weltseele handelt, sondern um die individuelle Seele und von dieser dürfte auch ein Platoniker nur im Scherz das Unentstandensein behaupten.

Desshalb hilft Justin noch durch andere Platonische Erwägungen, das Entstandensein der Seele zu bekräftigen. Er erinnert daran, dass allein Gott unentstanden sei, dass alles Unentstandene allem Unentstandenen ähnlich und gleich und identisch sein müsse und weder an Macht noch an Ehre eins vor dem andern den Vorzug verdiene, wesshalb es überhaupt nicht in der Vielheit existire, sondern nur Eins sei. — Diese Betrachtungen sind ächt Platonisch und natürlich würden dadurch die individuellen Seelen, wenn sie unentstanden wären, in der Einheit Gottes zusammenschmelzen.

Mit Recht zieht Justin noch einige Consequenzen; denn wären die Seelen unentstanden, so könnten sie auch keine Fehltritte begehen und nicht voller Unverstand und Feigheit und Uebermuth u. s. w. sein und würden weder freiwillig in die Leiber von Schweinen, Schlangen und Hunden wandern, noch wäre es erlaubt, sie dazu zu zwingen. — Also auch hier tritt klar der Widerspruch zu Tage, weil die Merkmale, welche der Seele ihrem allgemeinen Wesen nach zukommen, auf die individuelle Seele

bezogen werden und umgekehrt. Da Justin diese Scheidung nicht vollzogen hat, so muss er in dem Widerspruch stecken bleiben.

Die Seele ist nicht unsterblich.

Aus diesem Grunde ist denn auch die Seele als Seele nicht unsterblich. Im Besonderen zeigt dies der Greis noch durch geschickte Benutzung des oben (S. 117) angeführten Beweises, wobei die Seele als Lebensprincip auftrat. Denn die Seele ist entweder das Leben, oder hat das Leben. Hiermit bezeichnet er sehr gut den Gegensatz der Idee zu dem Werdenden, welches an der Idee theilnimmt.

Nun kann die Seele nicht selbst das Leben sein; denn sonst müsste sie einem Anderen das Leben bringen und nicht sich selbst. Da sie aber unstreitig lebt, so lebt sie nicht, weil sie das Leben ist, sondern daran theilnimmt. — Dieser Beweis ist nicht einleuchtend; denn sie könnte ja einerseits dem Leibe als einem Andern das Leben bringen, andrerseits doch selbst das Leben sein. Der Greis hätte zur Widerlegung Plato's zeigen müssen, dass die Seele selbst ein Anderes ist im Verhältniss zum Leben, und dies konnte er nur durch Unterscheidung der individuellen Seele von der Weltseele. Letztere ist das ewige Lebensprincip der Welt; die individuelle Seele aber entsteht durch Theilnahme an ihrem Wesen.

Ist die Seele also bloss theilnehmend, so folgt die Logik des Verhältnisses der Theilnahme (*μέθεξις*), d. h. das Theilnehmende hat das Prädicat des Theilgenommenen (*μετεχόμενον*), so lange es theilnimmt, und verliert es mit dem Aufhören der Theilnahme. Wie nun der Körper an der Seele theilnimmt, aber nicht immer, sondern bis diese Harmonie sich löst, so ist auch die Seele

durch den Lebensgeist (ζωτικὸν πνεῦμα) lebendig nach Gottes Willen und hört auf zu sein nach seinem Willen. — Platonisch ist in dieser Deduction nur der Gebrauch des Begriffs der Theilnahme; sonst würde Plato davon nichts annehmen; denn bei ihm heisst die Vereinigung von Seele und Leib das Lebendigwerden des Leibes durch die Seele als Lebensprincip und dieses kann daher nicht noch einmal auch zur Seele kommen, um sie ebenfalls erst lebendig zu machen. Eine nicht lebendige Seele ist eben bei Plato keine Seele; wesshalb er ja auch zeigt, dass die gestorbenen Seelen im Hades leben. Andrerseits sieht man recht gut hieraus, dass der von Plato absichtlich unterdrückte Gegensatz der individuellen Seele zur Einheit der Weltseele hier bei dem christlichen Denker als die Hauptsache hervortritt; denn dem Christen ist es um die individuelle Seele zu thun, die von Gottes Gnade lebt; Plato aber musste dies durch seine Bilder bedecken, weil bei ihm nur die Weltseele das Eine allgemeine Lebendige ist, dessen ewige Natur in einer zeitlichen individuellen Vielheit für die Sinne und die Meinung erscheint. Das intelligible Wesen ist Eins, das Sensible Vieles und Einzelnes.

Schluss.

Ich habe diese Betrachtungen Justin's so ausführlich analysirt, weil sie recht anschaulich den Widerspruch an den Tag legen, in dem sich ein Platoniker befinden musste, der die Metaphern des Meisters nicht für Metaphern hielt. Da noch heute Viele diesen Standpunkt theilen, so hielt ich die Erörterung auch nicht für unzeitgemäss.

§ 10.

Die Unsicherheit der Lehre.

Wenn die von mir dargelegte Auffassung schon allgemeine Geltung hätte, so wäre ich natürlich ohne Ursache zur Untersuchung der Frage gegangen. Allein andrerseits würde es für die Probabilität meiner Auffassung bedenklich sein, wenn alle Geschichtschreiber der Philosophie mit Entschiedenheit die entgegengesetzte Auffassung hätten; denn es ist kaum anzunehmen, dass so viele scharfsinnige und umsichtige Gelehrte über diese Frage mit Entschiedenheit aburtheilen würden, wenn die Gründe nicht hinlänglich klar und sicher wären. Ich darf desshalb eine Unterstützung meiner Beweise auch indirect aus der Unsicherheit zu ziehen suchen, mit welcher die Unsterblichkeitslehre dem Plato zugesprochen wird; da diese Unsicherheit in der That ein Zeugniss dafür ablegt, dass die Gelehrten in den Platonischen Dialogen Gründe fanden, um zu zweifeln, ob Plato wohl auch im Ernst und als strengen Lehrbegriff seine schönen Geschichten von den Erlebnissen der Seele vor und nach ihrem Dasein im Körper vorgetragen habe. Wenn sie denn doch schliesslich zu der Bejahung der Frage hinneigen, so kann das natürlich kein Grund sein, uns nicht nach neuer Prüfung der Begriffe zur entgegengesetzten Annahme bestimmen zu lassen. Sehen wir aber einen Augenblick ab von aller Entscheidung für oder wider und bedenken bloss die merkwürdige Unsicherheit des Urtheils über unsre Frage: so glaube ich, müssen wir der negativen Entscheidung von vorn herein eine grössere Wahrscheinlichkeit zuerkennen; denn wenn bei der breiten und bestimmten Platonischen Darstelluug trotz seiner ausdrücklichen Versicherungen, trotz seiner kräftigen paränetischen Anwendungen

dennoch Zweifel herrschen, so müssen wohl die Gründe für diesen Zweifel im System selbst liegen und überhaupt nicht wegzuschaffen sein, und es kann keine Befriedigung geben, ein Auge zuzudrücken und Ja zu sagen, während man doch den Stachel des Widerspruchs nicht loswerden kann. Meine Untersuchung liefert nun aber nicht etwa eine blosse Verneinung, wo andere bejaht haben, sondern sie ändert nur den Standpunkt der Betrachtung, indem die Bejahung als „richtige Meinung" (*δόξα*) anerkannt bleibt, die Verneinung aber nur in sofern gültig ist, als für die wissenschaftliche Einsicht der geschichtliche Ausdruck des Unendlichen in die Ewigkeit verwandelt und die individuelle Seele bloss als Parusie des Einen Lebendigen betrachtet wird.

Es ist allerdings dem Eindrucke meiner Untersuchung nachtheilig, wenn ich jetzt die Bejahungen wörtlich anführe, mit denen einige ausgezeichnete Gelehrte unsre Frage beantwortet haben; allein, da diese bejahenden Antworten dennoch unverkennbar vom Zweifel herkommen und noch davon getränkt sind, so halte ich die darin hervortretende Unsicherheit für eine Empfehlung des Standpunktes, den wir jetzt nach erneuter Untersuchung gewonnen haben.

Heinrich Ritter's Zweifel und Bejahung.

Ritter spricht sich über seine Meinung an verschiedenen Stellen seiner Geschichte der Philosophie aus, an allen aber so, dass er gleichsam nur mit einer gewissen Anstrengung sich entschliesst, der Bejahung den Vorzug einzuräumen. Ich will ihn selbst reden lassen: „Unter den übrigen Vorstellungen, welche Plato von dem Leben der Seele nach dem Tode hegt, ist keine, welche nicht mit den übrigen vereinbar wäre, keine, welche nicht auch etwas von dem ausdrückte, was Plato mit dem Ge-

fühle der Unsicherheit bei dergleichen Untersuchungen vermuthen mochte. Seinen physischen Lehren jedoch entspricht am Meisten die Vorstellung von der Seelenwanderung, so wie diese denn auch mit seiner ethischen Ansicht eng genug verwebt ist, um die Meinung zu begünstigen, dass sie dem Platon für mehr gegolten, als für eine bloss bildliche oder mythische Darstellung von dem Fortleben der Seele nach dem Tode" *). Trotz der Bejahung betont also Ritter das Gefühl der Unsicherheit bei Plato und hält seine eigene Auffassung nur für eine anderswoher begünstigte Meinung.

An einer anderen Stelle **) handelt Ritter von der Wiedererinnerung an die Idee und gesteht zu, dass es „unsern Vorstellungsweisen sehr nahe liege, zu muthmassen, dass die Annahme, die Seele sei vor diesem Leben gewesen, zum mythischen Schmucke der Darstellung zu rechnen sei." Er will trotzdem aber den wissenschaftlichen Charakter dieser Lehre festhalten, weil sie „sehr ernsthaft" von Plato bewiesen werde. Ritter meint nämlich, dass ein solcher Beweis in dem Begriff der Bewegung liege, die mit der Seele (vergl. oben S. 117) unabtrennbar verknüpft sei. Ich habe oben gezeigt, dass dieser Beweis bloss das allgemeine Wesen der idealen Natur überhaupt angeht und mit der individuellen Seele nichts zu thun hat. Ritter muss den Stachel dieses Einwandes auch schon gespürt haben; denn er wirft dann noch eine andere Frage auf, ob dem Plato „die Seele auch als eine einzelne Seele immerdar sei?" „Jedoch auch auf diese Frage kann nur bejahend geantwortet werden; denn dem Plato hat das Unsterbliche eine bestimmte

---

*) Geschichte der Phil. 1830. II. S. 385.
**) Ebds. S. 313. ff.

Zahl und es können nicht mehr, noch auch weniger Seelen werden, als sind“ *). Dass dieser Beweis mit einer Statistik nichts zu thun hat und nicht im Mindesten etwa von der Meinung herkommt, als ob die Bevölkerung der Erde sich immer gleich bleibe, habe ich oben gezeigt. (Vergl. S. 127). Es ist darin nur die Identität der Idee quantitativ ausgedrückt, wobei die individuellen Seelen gar keine Rolle spielen können, weil ihre Individualität beim Tod und bei der Geburt jedesmal ausgelöscht wird.

Ritter hat also allerdings die Platonischen Mythen ernsthaft genommen; aber doch nur nach mancherlei Kampf mit der dawider streitenden Platonischen Dialektik und mit den Forderungen der Auslegung. Hätte er die Frage über den Zusammenhang des Seienden und Nichtseienden etwas schärfer untersucht, so würde er die entgegengesetzte Auffassung mehr begünstigt haben. Man sieht also, dass es sich hier durchaus um eine unsichere Lehre handelt, über die man so oder so urtheilen kann. Ein sicheres Urtheil lässt sich nur gewinnen, wenn man überlegt, warum überhaupt Plato den mythischen Ausdruck gebraucht. Denn es giebt vielleicht Gebiete der Erkenntniss, die einen wissenschaftlichen Ausdruck nach Plato's Lehre überhaupt nicht vertragen, weil sie eben nicht Wahrheit, sondern blosse Spiegelungen derselben in dem trüben Elemente der Meinung sind. Dass dahin das Werden und also auch das Individuelle gehört, ist aber unbestreitbar, denn die Wahrheit ist nach Plato das Ewige und Allgemeine.

---

*) Ebds. S. 314.

Zeller's Bejahung und Zweifel.

Zeller sagt *): „Wo jedoch das dogmatisch Gemeinte aufhöre und das Mythische anfange, lässt sich schwer ausmachen, und es ist offenbar Plato selbst nicht durchaus deutlich gewesen, denn grade aus diesem Grunde ist ihm die mythische Darstellung Bedürfniss.“ — Hierüber habe ich meine Meinung oben S. 165 abgegeben und empfehle daher noch einmal zu bedenken, ob nicht Plato die Idee selbst immer rein wissenschaftlich zu bestimmen sucht und das Mythische ausschliesslich für das Gebiet des Werdenden verwendet, bei welchem nach seiner Lehre der strenge Begriff unmöglich ist. — Zeller fährt fort: „Der Punkt, dessen streng dogmatische Bedeutung am Wenigsten bezweifelt werden kann, ist die Lehre von der Unsterblichkeit.“ — Unsterblichkeit der individuellen Seele gehört nach meiner Meinung zum Gebiet des Werdenden und Geschichtlichen und erwarte ich daher von Plato darüber nur eine mythische Rede.

„Wollte man, sagt Zeller **), es aber auch dahingestellt sein lassen, ob Plato auch in seiner spätern Zeit consequent genug gewesen ist, um die Seele für schlechthin anfangslos zu halten, so lässt sich doch nach seinen vielen und entschiedenen, grossentheils ganz dogmatisch lautenden Erklärungen gar nicht bezweifeln, dass es ihm wenigstens mit der Bestimmung ihrer Präexistenz vollkommen Ernst war.“ — Man sieht, wie der ausgezeichnete Gelehrte doch Grund genug gefunden haben muss, um zunächst an den Ernst der Platonischen

---

*) Philosophie der Griechen. II. S. 266 erste Auflage. S. 531 zweite Auflage.

**) Ebends. S. 268, und in der zweiten Aufl. S. 534: „Dass es ihm daher mit der Annahme einer Präexistenz vollkommen Ernst war, lässt sich nicht bezweifeln.“

Lehre zu zweifeln. Warum aber hat man doch nie daran gezweifelt, z. B. ob die Idee nach Plato zu dem Vergänglichen gehöre, ob die Tapferkeit höher stehe als die Weisheit, ob die Gerechtigkeit der Besitz der Uebermacht sei u. s. w.!

Auch die folgenden Worte Zeller's verrathen die nothwendige Unsicherheit der Entscheidung *): „Stehen aber hiemit die beiden Grenzpunkte dieses Vorstellungskreises, die Präexistenz und die Unsterblichkeit, einmal fest, so lässt sich nicht bloss dem dazwischen Liegenden, der Lehre von der Wiedererinnerung, nicht mehr ausweichen, sondern auch die Vorstellungen von der Seelenwanderung und der jenseitigen Vergeltung gewinnen mehr und mehr das Ansehen, ernstlich gemeint zu sein.“ — So konnte Zeller nur sprechen, wenn er am Liebsten diesen Folgerungen ausgewichen wäre und sie für nicht ernstlich genommen hätte. Und der Grund, wesshalb er sich nur schwer entschloss, diese Lehren als dogmatische Bestandtheile des Systems zu setzen, kann nur in den übrigen unzweifelhaften Bestandtheilen des Systems liegen, die sich niemals mit diesen Lehren vereinigen lassen.

Durch diese Zugeständnisse an die populäre Auffassung kommt nun Zeller nothwendig immer mehr auf die schiefe Ebene, auf der kein Anhalten mehr möglich ist, und sieht daher, wie es scheint, wider seinen Wunsch die Platonischen Lehrsätze herabrollen in die nebelhafte Region mythenbildender Phantasie **). „Von der Wiedererinnerung redet Plato selbst mit so dogmatischer Bestimmtheit und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen

---

*) Ebends. S. 535 der zweiten Auflage.

**) Ebds. S. 535, zweite Aufl.

des Systems ist so augenscheinlich, dass wir sie unbedingt unter die lehrhaften Bestandtheile desselben zählen müssen.“ Sollen die Seelen vor der Geburt die Ideen also wirklich mit sinnlichen Augen geschaut haben? Das Intelligible soll einst sensibel gewesen sein? „Weit weniger klar und entschieden lauten seine Aeusserungen in Betreff der jenseitigen Vergeltungszustände und schon aus unseren früheren Nachweisungen geht hervor, dass diese Vorstellungen nicht den Werth dogmatischer Sätze für ihn hatten; dass indessen wenigstens die allgemeine Annahme einer Vergeltung nach dem Tode ihm feststand, müssen wir nach eben diesen Aeusserungen voraussetzen, und dieselbe war ja auch mit seinem Unsterblichkeitsglauben unmittelbar gegeben; nur die nähere Bestimmung über die Art und Weise der jenseitigen Vergeltung hielt er Allem nach für unmöglich, und glaubte sich hier theils mit bewusst mythischer Darstellung, theils auch, ähnlich wie in der Physik des Timäus, mit dem Wahrscheinlichen begnügen zu müssen. Dasselbe gilt von der Seelenwanderung. Auch mit ihr ist es Plato im Allgemeinen wohl Ernst.“

Bei allem Einzelnen also erkennt Zeller deutlich das poetische Spiel und doch will er dasselbe im Allgemeinen als lehrhaften Bestandtheil des Systems gelten lassen. Ich habe oben S. 170 nachzuweisen versucht, wie Plato alle diese Lehren als paränetische Elemente für die Erziehung und für die Gesetzgebung brauchte und principiell die Lüge und selbst den albernsten Aberglauben gestattete und empfahl, wenn er daraus politisch einen Vortheil für die Beherrschung des für Vernunft unzugänglichen Volkes zu ziehen hoffte.

Nothwendiger Widerspruch.

Ich will nur noch erwähnen, wie diese Auffassung Zeller's ihn selbst mit sich selbst in Widerspruch bringen muss. Denn wenn Zeller den Plato sonst richtig aufgefasst hat und diese letztere Auffassung unrichtig ist, so muss Zeller auch nothwendig mit sich selber im Streit liegen. Und ist dies wirklich der Fall, so kann es indirect als Zeichen für die Unrichtigkeit seiner letzteren Auffassung gelten.

Nun habe ich oben schon erwähnt*), dass Zeller bei der Erklärung der Principien mit Entschiedenheit läugnet, dass es bei Plato eine Idee von der individuellen Seele gäbe. Trotzdem behauptet er nun später, um für die Unsterblichkeitslehre, die Seelenwanderung und die Vergeltungsvorstellungen Raum und Recht zu gewinnen, Folgendes**): „Die Einzelseelen sind Plato's Auffassung nach nicht Emanationen der Weltseele, die für eine gewisse Zeit aus ihr hervor- und wieder in sie zurückgingen; sondern wie die besonderen Ideen neben der höchsten Idee, so stehen die besonderen Seelen neben der Seele des Ganzen in selbständiger Eigenthümlichkeit, beide sind gleiches Wesens, die einen müssen daher ebenso unvergänglich sein, wie die anderen. Die Seele als solche ist Princip der Bewegung, ist mit der Idee des Lebens unzertrennlich verknüpft, also muss es auch jede Seele sein.“ Ich kann nicht umhin, in jener und dieser Behauptung einen klaren Widerspruch zu erblicken, und würde mich darüber wundern, da es sich ja dabei nicht um Nebensachen, sondern gewissermassen um den Mittelpunkt der Platonischen Lehre handelt, wenn ich nicht zugleich das Motiv

*) S. S. 112 Anmerk. *.

**) Phil. der Griech. 2. Aufl. S. 533.

dieses Widerspruches vor Augen hätte; denn der Glaube an die Unsterblichkeit, Seelenwanderurg u. s. w. führt die zweite Behauptung ebenso nothwendig mit sich, wie die erste Behauptung aus den Principien des Platonismus folgt.

Zeller ist sich auch der Schwäche dieser zweiten Behauptung wohl bewusst. Er schreibt; „Diese Beweisführung ist allerdings nicht durchaus bündig: aus Plato's Voraussetzuugen folgt wohl, dass es immer Seelen geben muss, aber nicht, dass diese Seelen immer dieselben sein müssen.“ Zeller erinnert sich dabei gar nicht seiner schlagenden Beweise gegen die Annahme einer Idee von individuellen Seelen, sieht aber doch, dass Plato's Prämissen selbst an dieser Stelle zu der daraus gezogenen Folgerung gar nicht berechtigen. Da er aber nun einmal an den Ernst der Platonischen Unsterblichkeitslehre glaubt, so gestattet er lieber die „unbündige Beweisführung“ und sucht sie von anderer Seite her zu ergänzen.

Er fährt fort: „Man mag insofern billig zweifeln, ob Plato diese feste Ueberzeugung gewonnen haben würde, wenn sie sich ihm nicht noch von anderer Seite her empfohlen hätte: einerseits durch das sittliche Interesse des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung, welches so lebhaft bei ihm hervortritt“, (diesen pädagogisch-politischen Gesichtspunkt habe ich oben S. 175 hervorgehoben. Daraus folgt aber nicht eine Anerkennung der Unsterblichkeit als dogmatischer Lehre, sondern nur die Heilsamkeit dieses Glaubens für den Gehorsam des Volkes) „und durch ihre Uebereinstimmung mit seinem hohen Begriff von der Würde und Bestimmung des Geistes“, (aus diesem Gesichtspunkt folgt mythisch allerdings die Unsterblichkeit der Seele, wissenschaftlich aber die Anerkennung derselben als des Göttlichen und die Verehrung der Seele als

zweit-Göttlichen. Vergl. oben S. 121 u. 181) „anderentheils durch die Stütze, welche sich von hier aus für seine Erkenntnisslehre mittelst der Sätze über die Wiedererinnerung gewinnen liess.“ (Dieser Gesichtspunkt betrifft selbst Mythisches und allerdings stehen Wiedererinnerung und Unsterblichkeit im genauesten Zusammenhang. Die Erkenntnisslehre aber kann durch diese Bilder nur illustrirt, nicht gestützt werden.)

Zum Schluss dieser Betrachtung setzt Zeller noch die schwer wiegenden Worte, die ihn wieder von der schiefen Ebene entfernen, und so gewiss sie Plato's wahren Sinn treffen, ebenso weit von all den poetischen Allegorien abstehen: „Sofern es sich jedoch um die wissenschaftliche Begründung des Unsterblichkeitsglaubens handelt, fasst sich für ihn Alles in der Forderung zusammen, dass wir uns des Wesens unrerer Seele, welches die Möglichkeit ihres Untergangs ausschliesse, bewusst werden.“ Dies ist Platonisch. Das Wesen der Seele ist ihre allgemeine „alte Natur“ (vergl. S. 144); dieses hat mit dem Individuellen und Persönlichen nichts zu thun. Und das Bewusstsein davon zu gewinnen ist Sache der Philosophie, welche das Ewige, Allgemeine und Intelligible erkennt. In dieser Erkenntniss besteht die Platonische Unsterblichkeit. Die Schauung des Ewigen ist unser unsterbliches und ewiges Leben in der Zeit *) und unser höchstes Gut, es ist das Schöne, das als letzter Zweck auch aller Liebe zu sinnlicher Schönheit innerlich treibend zu Grunde liegt. Wenn wir philosophirend so in uns, dem individuell Lebendigen, also in dem Sohn, das Wesen suchen, so finden wir unsre Metusie mit dem Vater, und sein ewiges Wesen ist auch unser wahres Wesen, und wir nehmen so an seiner

*) Vergl. oben S. 195.

Unsterblichkeit und Göttlichkeit Theil und thun gut daran, unsere Seele als einen verkleideten wahren Gott zu verehren. Das transcendente Sich-selbst-Gleiche ist das uns immanente Wesen der Seele und hat seine Parusie, wenn wir es erkennen und schauend lieben.

Erdmann's Bejahung und Zweifel.

Vergleicht man nun die Darstellung Plato's bei dem geistreichen Erdmann *), so findet man dort allerdings die „Sempiternität“ der Seele, sowohl als Prä- als auch als Post-Existenz entschieden angenommen; gleichwohl tritt die in unserer Frage nothwendige Unsicherheit doch auch zu Tage, z. B. wenn er von der Präexistenz sagt: „man wird schwerlich behaupten können, dass Alles was jener prachtvolle Mythus im Phädrus enthält, blosse Einkleidung sei.“ Den Massstab aber, wonach die Gränze des Mythischen und des Wissenschaftlichen abzumessen sei, hat Erdmann nicht festgestellt; somit wird man in der Unsicherheit stecken bleiben.

Strümpell's Schweigen.

Strümpell hat den Versuch gemacht, die alte Philosophie nach ihrem Verhältniss zu den Problemen und Lösungen des Herbartischen Systems zu betrachten. Man mag nun über eine solche Aufgabe denken wie man wolle, jedenfalls muss man zugestehen, dass es auch für einen Nicht-Herbartianer recht interessant ist, zu sehen, wie sich die alten Philosophen von einem solchen Gesichtspunkt aus perspectivisch verschieben und anders ausnehmen. Doch darüber weiter zu handeln, ist hier nicht am Orte. Uns ist nur bemerkenswerth, dass Strümpell sowohl in seiner Geschichte der theoretischen Philosophie

*) Grundriss der Gesch. d. Philos. S. 96, 103.

der Griechen, als in dem zweiten umfangreicheren Bande, der die praktische Philosophie der Griechen nur bis Plato führt und Plato also in sehr voluminöser Weise behandelt, dennoch, soviel ich sehen kann, die Unsterblichkeitslehre keines Wortes gewürdigt hat. Es ist zwar die Frage, ob man diese Lehre, welche sich in so vielen Dialogen bedeutsam in den Vordergrund stellt, einfach zu ignoriren ein Recht hat; aber, wenn man davon absieht, so liegt doch in dieser Thatsache jedenfalls die Meinung ausgedrückt, dass die Unsterblichkeitslehre keinen wesentlichen Einfluss weder auf die theoretische noch auf die praktische Philosophie Plato's habe, und dass man füglich beide genügend zur Erkenntniss bringen könne, ohne auf die Unsterblichkeitshoffnungen irgend welche Rücksicht zu nehmen.

Dass Strümpell natürlich nicht umhin kann, von der Unsterblichkeit der Seele durch Nennung dieses Wortes zu sprechen, ist an sich klar, da er ja von Plato spricht. So sagt er z. B. in der theoretischen Philosophie S. 153, dass Plato einen sterblichen und unsterblichen, unvernünftigen und vernünftigen Seelentheil unterscheidet, und in der praktischen Philosophie S. 191, wo er dem unmittelbaren Glauben des Sokrates einen speculativen bei Plato entgegenzustellen scheint, spricht er hier und da von dem zukünftigen Leben der Lieblinge der Götter. Allein alle diese Stellen sind blosse Uebersetzungen des griechischen Textes, und die Frage selbst, ob die Unsterblichkeitslehre blosser Mythus und phantasievolle Darstellungsweise sei oder, wie Zeller sich ausdrückt, dogmatischer Bestandtheil des Systems, wird, so viel ich sehen konnte, nirgends angerührt. Hielte sie desshalb Strümpell für ernstgemeintes Platonisches Dogma, so würde seine Darstellung merkwürdig mangelhaft sein, da offenbar die Lehre von den absoluten Qualitäten einen

gewaltigen Stoss bekommen müsste, wenn die individuellen Seelen mit Macht in die Metaphysik einbrächen. Ich glaube daher, dass wir Strümpell unter denen anführen dürfen, welche die Unsterblichkeitslehre von der Liste Platonischer Dogmen absetzen. Hiermit soll aber nicht geläugnet werden, dass nach meiner Meinung grade diese Lehre einer ausführlichen Untersuchung werth ist, vielmehr bin ich überzeugt, dass darin der Schwerpunkt des Platonischen Systems liegt; denn die Seele ist die Einheit der Platonischen Principien als lebendige Substanz.

Wie Michelis seine Zweifel zu beruhigen sucht.

Interessant ist auch die Art, wie Michelis, ein christlicher Philosoph *), die unläugbar vorhandene Unsicherheit der Lehre zu beseitigen versucht. Er greift Susemihl an, der die Hinweisung Plato's auf eine deutliche göttliche Belehrung vielmehr auf die vollständige Durchführung der Sache im noch zu erwartenden Philosophos bezöge und fährt dann fort: „Aber diese Unzulänglichkeit des dialektischen Beweises ist nicht etwa die Schwäche des Platonischen Denkens; es ist vielmehr die Schwäche und die Unzulänglichkeit des menschlichen Denkens und der Philosophie selbst, welche über das hier von Plato geleistete in keiner Zeit weder vorher noch nachher hinausgekommen ist; und was wir im Christenthum in der That über diese philosophische Ueberzeugung hinaus an zuversichtlicher Gewissheit des ewigen Lebens thatsächlich besitzen, das ist nicht das Werk menschlicher Erkenntniss, sondern das Werk der göttlichen Gnade durch die Erstarkung der sittlichen Energie in der göttlichen Moral des Evangeliums und vor allem durch die Thatsache der Auferste-

*) Die Philosophie Plato's II. 59 u. 60.

hung Jesu Christi. Es scheint mir in der That als eine Rohheit des Denkens und als ein Frevel, nicht allein gegen die Demuth, sondern gegen das Werk der göttlichen Gnade selbst, wenn man *diese innige und wahrhafte Empfindung von der Unzulänglichkeit des menschlichen Beweises* als einen Zweifel an die Unsterblichkeit deuten wollte." — Für unsre Frage ist es von keinem Belang, wie Michelis die thatsächliche Unzulänglichkeit aller Platonischen Beweise und die Unsicherheit der Lehre zu erklären weiss; denn wenn er Erklärungen dafür bietet, so giebt er die Thatsache zu und darauf allein kam es uns an.

Was den Inhalt der Erklärung betrifft, so ist meine obige Darlegung allerdings wohl sehr auf anderem Wege; denn ich wagte nicht nur die Platonische Unsterblichkeitslehre für problematisch zu halten, sondern für durchaus mythisch und nahm an, dass Plato niemals an individuelle Unsterblichkeit gedacht habe. Zu dieser Auffassung wäre Michelis trotz der strafenden Worte auch gelangt, wenn er die Platonische Lehre etwas objectiver genommen hätte; denn er sagt S. 60, dass der Beweis für die Unsterblichkeit sich in der Erkenntniss des wahren Wesens der Seele concentrire und dass die Frage nach dem Wesen der Seele ganz auf die Ideenlehre zurückkomme. Ist dies nun wirklich so zugegeben, so folgt ganz einfach, dass von individueller Unsterblichkeit nicht die Rede sein könne, da die Ideenlehre nichts mit Individuellem zu thun hat. Es fehlt daher dem Satze, dass man über das von Plato Geleistete zu keiner Zeit hinausgekommen sei, jede Grundlage, da *Plato, dem alles Individuelle ein immer Fliessendes, nie Seiendes war, dem Begriff der individuellen Unsterblichkeit ebenso ferne steht, wie Spinoza, Hegel, oder wie der Materialismus.* Denn sowohl

der Idealismus als der Materialismus betrachten das Individuum und die individuelle persönliche Seele nur als eine vorübergehende Function allgemeiner Kräfte, als einen gleichgültigen Modus im Leben der Substanz, die in dem Tode der wechselnden Individuen sich ewig jung selber bejaht und allein unsterblich ist. Es ist möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich, dass Sokrates anders dachte, dass er wirklich, noch mehr in der Atmosphäre des Volksglaubens lebend, eine persönliche Unsterblichkeit hoffte und glaubte; allein Plato ist nicht Sokrates, und wenn Plato auch als eins der receptivsten Genies die Kraft des Sokrates in sich aufgesogen hat, so war er doch zugleich so tief in Heraklit's dunklen Sinn und in die dialektische Klarheit der Eleaten eingedrungen, dass ihm der Heraklitische Fluss alles individuelle Dasein wegspülte und nur die immer gleiche Sonne der Einen ewigen Eleatischen Idealwelt stehen liess.

Die Engländer und Thomas Maguire.

Wenn ich den Engländer Lewes anführe, dessen geschmackvolle Geschichte der Philosophie in der deutschen Uebersetzung so viele Leser bei uns gefunden hat: so wird man dort allerdings den unbefangensten Glauben antreffen an Plato's Lehre von der Wiedererinnerung, Unsterblichkeit und Seelenwanderung *). Allein dieses Buch, so geistreich und phantasievoll es auch geschrieben ist, will doch sicherlich nicht den Anspruch machen, als eine gelehrte Arbeit zu gelten; denn die schwierigeren

---

*) In der deutschen Uebersetzung nach der dritten Auflage 1871 Wiedererinnerung S. 372, Unsterblichkeit S. 375, Seelenwanderung S. 383. — An erster Stelle hätte Grote's Werk über Plato berücksichtigt werden müssen. Dasselbe war mir leider nicht zugänglich.

Probleme der Wissenschaft werden dort entweder gar nicht angerührt, oder mit einer leichten Reflexion vom Comte'schen Standpunkte aus abgemacht. Dazu kommt, dass man bei aller Hochachtung vor dem talentvollen Verfasser doch auch wohl behaupten muss, dass, wer auf Comte's Standpunkt sich befindet, Plato überhaupt nicht recht verstehen kann, da das Verständniss Plato's jenen Standpunkt aufhebt. Ich will desshalb Lewes Arbeit hier nur erwähnt haben, weil sie das Interesse für Philosophie auch bei den bequemeren Köpfen durch den geschmackvollen Stil zu verbreiten geeignet ist; aber ich würde es bei dem Charakter des Buchs für unpassend halten, im Einzelnen auf die darin herrschenden Ansichten einzugehen; denn mit dem Positivismus stehen oder fallen die dort geführten Räsonnements.

Von den Schotten erwähne ich Henry Calderwood, Professor der Moralphilosophie in Edinburgh, der in den historischen Abschnitten seines Handbuchs der Moralphilosophie *) Plato oft berücksichtigt. Obgleich er keinen Zweifel an Plato's Absicht hegt, die Unsterblichkeit beweisen zu wollen, so hebt er doch, da nach seiner Meinung die Unsterblichkeit nicht metaphysisch deducirt werden kann, sondern nur durch göttliche Offenbarung gewiss werde, die grosse Ungewissheit der Sache hervor, die Plato seinem Sokrates am Schluss der Apologie in den Mund lege. Calderwood, der sonst die Forderungen der Philosophie gegen Comte sehr gut aufrecht hält, scheint mir andrerseits gegen die Ansprüche der Theologie zu nachgiebig zu sein. Seine Meinung kann desshalb mit der von Michelis zusammengestellt werden.

---

*) Handbook of Moral Philosophy, London 1872 reminiscence p. 45, immortality p. 261.

Ich möchte hier aber besonders auf eine sehr scharfsinnige Arbeit aufmerksam machen, die bei uns in Deutschland, wie ich sehe, noch nicht bekannt ist. Es sind die Essays on the Platonic Ethics by Thomas Maguire LL. D. Dublin 1870. Der Verfasser betrachtet die Platonische Lehre nicht so kalt und objectiv als eine Antiquität, wie wir es gewohnt sind, sondern setzt sie mitten in das jetzige Leben und lässt sie sich rechtfertigen gegen die moderne Chemie, Physiologie und Geschichte, gegen Lewes, Mill, Comte, Grote, Bain, Maudsley u. A., und giebt Plato immer die Palme des Sieges *). Seine Darstellung ist klar und scharf, seine Beweise bündig. Leider hat er die metaphysischen Fragen, mit denen wir uns hier vorzüglich beschäftigen, absichtlich bei Seite gelassen **), was seiner Arbeit allerdings für die Vereinfachung der Fragen von Vortheil war, aber nach meiner Meinung doch der ganzen Auffassung den tieferen Hintergrund entzieht; denn ohne Metaphysik ist der Zusammenhang der Platonischen Lehre doch nicht zu verstehen, und es kann auch keine Ethik geben, die sich der metaphysischen Grundlage entziehen und doch wissenschaftlich bleiben wollte.

Was unsre Frage hier betrifft, so finde ich darüber nur, dass er die ethische Bedeutung der Unsterblichkeits- und Wiedererinnerungs-Lehre erwähnt ***), ohne

---

*) So sagt der Verf. z. B. S. 60 von dem bekannten ethischen Grundsatz Plato's, den er offenbar auch zu dem seinigen macht: the great principle not only true in speculation, but fruitful in Charity — No one is willingly bad.

**) Vergl. S. 85 Plato's metaphysics. Such an investigation would be obviously out of place in an ethical treatise.

***) S. 61. Withont touching on the metaphysical portion, which deals with the Immortality of the Soul and the famous

jedoch sich darüber zu erklären, ob dies ihre einzige Bedeutung sein soll. Wenn er aber S. 111 meint, dass nach Plato's Meinung die Majorität der Menschen, weil sie nicht Philosophen sind, niemals den Process der *ἀνάμνησις* durchmachen, so ist diese Behauptung doch sehr zu limitiren; denn auch der gewöhnliche Mensch, der zwei Hölzer ähnlich oder gleich findet, erinnert sich doch schon an die Idee der Aehnlichkeit und Gleichheit.

Sehr anzuerkennen ist aber der Nachdruck, den er auf die automatische Wirksamkeit der intuitiven Vernunft legt; ihre inhärente Thätigkeit bleibe sich immer gleich und würde in ihren Aeusserungen nur gehindert durch gewisse zufällige Störungen *). Diese Auffassung ist speculativ und beweist wohl, dass Maguire den im Individuum immanenten, immer identisch wirksamen lebendigen Platonischen Gott gesehen hat. Ich würde mich daher freuen, von Maguire bald eine Untersuchung über die Frage zu lesen, was bei Plato „reale Existenz" ist **). Nach meinen obigen Studien ist die Existenz eine gradweise verschiedene. Der höchste Grad ist nur das ewige Leben, welches der Philosophirende besitzt und geniesst.

Urtheil Schleiermacher's.

Es wird hier bei dieser Erwähnung der verschiedenen Ansichten über Platonische Lehre vielleicht mancher

---

doctrine of Reminiscence. Both topics have, however, an ethical significance.

*) Ibid. p. 64. According to Plato, the ethical faculty, *φρόνησις*, is one whose working is automatic — for it is intuitive Reason — and whose inherent activity is always at par, although its movements may be impeded by certain obstructions.

**) Ibid. p. 111. I had intended adding an appendix on Real Existence, but shall reserve it for a more fitting occasion.

ausgezeichnete Gelehrte seinen Namen vermissen. Ich bitte, man möge mir das nicht als Geringschätzung auslegen. Wer diese literarhistorische Seite ausführlich verfolgen will, den verweise ich auf die bekannten, sorgfältig beachtenden und gelehrten Arbeiten von Susemihl. Mir lag hier nur daran, die verschiedenen Stellungen, die man der Platonischen Lehre gegenüber eingenommen hat, an einigen Beispielen zu charakterisiren.

Am treffendsten hat nach meiner Meinung Schleiermacher über unsre Frage gesprochen, mit dem ich mich am Meisten in Uebereinstimmung weiss. Da ich auf sein Urtheil grossen Werth lege und überzeugt bin, dass auch Andere seiner Stimme gern Gehör schenken, so will ich aus seiner Vorrede zum Phädon seine Worte selbst anführen **). „Der Platonische Sokrates selbst legt offenbar darauf das meiste Gewicht, dass es die gleiche Nothwendigkeit ist, vermöge derer die Ideen sind und die Seele ist, auch ehe wir geboren werden, und auch die gleiche Weise wie die Ideen sind und wie die Seele ist ausser dem Gebiete des Werdens, worin sie im Leben erscheint. Dieses nur ist dem Sokrates und den Seinigen das unmittelbar gewisse, woran sie festhalten, eben weil es mit der Realität der Erkenntniss selbst unmittelbar eins und dasselbige ist; und diejenigen, welche den Platon anders verstehen, oder wenigstens ihm eine andere Vorstellung der Unsterblichkeit, als sei sie das ihm unmittelbar gewisse und das Resultat seiner Demonstration, unterschieben, mögen sich durch diese Stelle warnen lassen, dass sie sich nicht denen beigesellen, welche verwirrt genug träumen, dass nach Platon auch die Ideen ausser der Natur und

---

*) A. a. O. S. 13—14.

ausser dem Gemüth noch irgendwo ein ich weiss nicht auf welche Weise sinnliches und irgendwie äusseres Dasein hätten."

Es kommt bei dieser Frage nicht darauf an, dass Schleiermacher selbst in der Unsterblichkeitslehre Platoniker war, d. h. an keine individuelle und persönliche Zukunft der Seele glaubte; denn auch wenn man, wie ich, den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt *), wird man sich nicht verleiten lassen dürfen, bei Plato nach Liebhaberei eine Vorstellungsweise zu suchen, die den Principien und dem Geiste seines ganzen Systems widersprechend ist. Wir suchen hier nicht die Wahrheit an sich, sondern die historische Wahrheit.

---

*) Vergl. meine Schrift: Ueber die Unsterblichkeit der Seele, Duncker & Humblot 1874.

PLATON UND ARISTOTELES.

Die Athanasianische Auffassung der Lehre Plato's lässt nun die Frage aufkommen, wie wir uns die Stellung des Aristoteles demgemäss zu denken haben; denn Viele halten ja die Platonischen Ideen für transcendente Götter und glauben, dass erst Aristoteles die Immanenz der Idee in der Welt gemerkt habe. Wenn wir desshalb die bisher geltende Auffassung der Platonischen Lehre ändern, so müssen wir auch über dass Verhältniss des Aristoteles zu Plato nothwendig zu andern Bestimmungen kommen. Es scheint mir aber, dass grade diese Frage bisher etwas stiefmütterlich in der Geschichte der Philosophie behandelt worden ist, wenigstens in der neueren; denn im Alterthum freilich ist genug darüber disputirt. Die Forschungen des Alterthums können uns aber nicht genügen, weil die philologische Exactheit mangelte, und zweitens weil die Forscher zugleich Partei waren; denn sie handelten pro domo, da sie entweder Platoniker oder Aristoteliker waren, oder aus der Verschmelzung beider Standpunkte ihre eigene Weltanschauung zusammengesetzt hatten. Wir werden nicht läugnen, dass sie grade darum, durch Hass oder Liebe bewegt, Manches sehr scharf sahen; aber ebenso wollten sie als Parteien Manches auch nicht sehen. Obgleich wir also viel ferner stehen und weniger Quellen zur Prüfung besitzen, als sie, glauben wir doch, richtiger und gründlicher zu erkennen, weil uns weder Plato, noch Aristoteles gefangen nimmt, und keiner von Beiden unsre Weltanschauung

ausspricht. Drittens aber konnten die Alten nicht genügend über diese Frage urtheilen, weil ihre naturwissenschaftliche Bildung zu gering war, und sie sich desshalb in solchen Irrthümern bewegten, dass sie unfähig wurden, Metaphern und Begriffe zu scheiden, und statt Plato zu deuten, vielmehr von seinen Metaphern zur Dämonologie und allerlei mystischer Träumerei getrieben und wie von einem Nebel am Sehen gehindert wurden. Die Neueren aber haben in diesem Jahrhundert erst angefangen, die wahre Lehre des Plato und Aristoteles wieder zu entdecken, und sind desshalb noch nicht dazu gelangt, die Lehrbegriffe Beider in ihrem Verhältnisse scharf und bestimmt genug zu definiren. Für eine solche Aufgabe soll die folgende Untersuchung einen kleinen Beitrag liefern.

§ 1.

Wie Aristoteles den Plato beurtheilt.

Von den ältesten Zeiten an bis heute streitet man darüber, ob Aristoteles gerecht oder ungerecht, freundlich oder feindlich über Plato geurtheilt habe. Ohne auf die einzelnen Meinungen für und wider einzugehen, können wir, glaube ich, schon aus der Thatsache, dass ein solcher Streit bestand und besteht, mit Sicherheit schliessen, dass die Aristotelischen Aeusserungen über Plato zu beiderlei Auffassung hinreichenden Anlass geben müssen; denn nicht der aus dem Alterthum überlieferte Anekdoten-Klatsch, sondern die noch heute zu lesenden Stellen Aristotelischer Werke sind für diese widersprechenden Auffassungen massgebend gewesen. Es ist daher wahrscheinlich, dass ein Jeder von uns, der sich an diese Frage macht, selbst von widerstreitenden Bedenken bald

mehr auf diese, bald mehr auf jene Seite gezogen werden wird, und ich muss gestehen, dass ich lange Zeit mich nicht recht entscheiden konnte *). Wenn man aber erwägt, dass ein solcher Zweifel doch nur möglich ist, weil Aristoteles an manchen Stellen wirklich ungerecht über Plato urtheilt: so muss man auch annehmen, dass an eine durchweg freundliche Stellung seinerseits nicht zu glauben ist. Ungerechtigkeit ist, wie man ähnlich ja auch sprichwörtlich sagt, nicht von Freundes Auge zu erwarten. Wir haben also Grund, eine in mancher Beziehung kalte und unfreundliche Stimmung bei Aristoteles vorauszusetzen.

Wie soll man sich aber einen solchen Gegensatz erklären, da doch offenkundig Aristoteles den besten Theil, ja fast Alles, was er an Speculation selbst zu lehren hatte, der Platonischen Schule verdankt **)? Ich glaube,

---

*) Trendelenburg, dessen hohe wissenschaftliche Gerechtigkeit alle persönlichen Motive weit von sich stiess, und der auch für einen erklärten Gegner wie Kuno Fischer gegen die Entscheidung des Ministers mit Aufopferung in die Schranken trat, Trendelenburg, sage ich, setzte diese seine Gesinnung auch bei Aristoteles voraus und betonte in seiner Aristotelischen Schule immer mit Nachdruck die Stelle in den Nikomachien, wo Aristoteles die Freundschaft mit Plato (φίλοι ἄνδρες) so schön bekannt habe.

**) Ich stimme in diesem Urtheil ganz mit Varro bei Cicero überein, der Acad. quaest. lib. I. 17 sagt: Platonis autem auctoritate, qui varius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum: qui rebus congruentes, nominibus differebant. Die Differenzen zwischen Beiden waren Familienstreitigkeiten, wobei man die beherrschende Gemeinsamkeit des Familiencharakters vergass. Sed utrique Platonis ubertate completi, certam quandam disciplinae formulam composuerunt. Die Lehrformeln waren freilich verschieden; aber der Platonische

die Sache lässt sich menschlich sehr leicht verstehen. Obwohl mit seinem Lehrer befreundet und dem grossen, ehrwürdigen Manne wie ein Schüler untergeordnet und dankbar, fühlte er sich doch im Besitz einer sehr umfangreichen Gelehrsamkeit, die er nicht von Plato, sondern aus seinem eigenen umfassenden Studium der philosophischen und historischen und politischen Literatur und ebenso durch medicinische und zoologische und astronomische Arbeiten gewonnen hatte. Dadurch wurde er Plato gegenüber selbständig, ja er konnte ihn zum Theil übersehen; denn er kannte durch eigne Arbeit alle die Motive, von denen Plato's Denken seinen Ausgang nahm. Und man muss nicht vergessen, dass Aristoteles als Siebzehnjähriger zu Plato dem Vierundsechziger in die Schule ging. Er empfing also den ganzen Reichthum der grossen Platonischen Gedankenwelt schon fertig verarbeitet und konnte, da er ein wissenschaftlicher Genius von unermüdlicher Arbeitskraft war, nicht nur vollkommen die Platonische Erbschaft antreten, sondern auch durch eigene Studien und durch den Unabhängigkeits-Drang der besten und fruchtbarsten Lebenszeit unterstützt, dem Greise gegenüber seine Selbständigkeit bewahren. Durch diese Selbständigkeit war es ihm um so leichter, schon während Plato's Lebzeiten eine eigene Schule zu begründen, die sich nicht bloss auf rhetorischen Unterricht beschränken und nur dem Orte nach von der Platonischen unterscheiden konnte, sondern durch die Natur der Dinge auch bald in inneren Gegensatz zu der Akademie treten musste. Denn die Rhetorik führt in die Logik und Politik zurück, und wenn Aristoteles mit seinen Schülern auch nur annähernd einen solchen Ver-

---

Gedankengehalt erfüllte sie doch auf gleiche Weise. 18. nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differebat.

kehr hatte, wie Plato mit den seinigen, so musste er auch über die bloss fachmässige Einübung derselben für den Staatsdienst hinausgehen und mit ihnen, wie sich das nach Aristoteles ganzem Charakter eigentlich von selbst versteht, philosophiren. Dadurch wurde aber in der Logik die Kritik der Ideenlehre, in der Politik die Kritik des Idealstaats unvermeidlich, und wir dürfen daher die Nachrichten der Alten nicht für unwahrscheinlich halten, dass Plato sich über die Kritik seines Schülers bitter geäussert habe, der wie ein Füllen gegen das Mutterpferd ausschlage. Erleichtert wurde dem Aristoteles diese kritische Stellung, weil er der Erbe war, und zwar der Gesammterbe; denn alles originelle Denken von den ältesten Zeiten an hatte Plato in sich aufgenommen, und alle die Probleme, die durch Sokrates vielseitigen Genius angeregt von den Mitschülern und Rivalen Plato's aufgebracht waren, fanden sich formulirt und philosophisch digerirt in den Platonischen Dialogen schon als abgethane Arbeit. Durch die Akademie selbst aber kam nach Plato's Tode nichts nennenswerth Neues auf. Aristoteles also wurde auf diese Weise der unbestrittene Erbe der Philosophie, und mithin war es natürlich, dass er historisch analysirend und reconstruirend an ihr arbeitete und darum auch ihr selbst gegenüber eine kritische Stellung einnehmen und ihre Mängel erkennen konnte. Um aber seine Erbschaft anzutreten, blieb ihm gewissermassen nur eine Arbeit übrig, und dies war die Zusammenfassung, Katalogisirung und Systematisirung der Platonischen Weisheit. Wir werden Aristoteles richtig verstehen, wenn wir den Ausgang seiner Kritik hauptsächlich von diesem Gesichtspunkte aus betrachten. Denn wer zusammenfasst, wird vergleichen und urtheilen.

Alle diese Umstände jedoch lassen nur ein Urtheil über den Lehrer erwarten, aber nicht schon ein unge-

rechtes. Da wir keinen Grund haben, eine persönliche Verstimmung oder eine politische Tendenz oder einen Zwist zwischen ihm und Plato vorauszusetzen: so bleibt der gewöhnliche Quell ungerechter Urtheile verschlossen. Am Natürlichsten ist aber sonst überall die verschiedene Individualität als Grund aller Spaltungen anzunehmen. Vergleichen wir Plato's und Aristoteles' Schriften, so sehen wir in Plato den künstlerischen Geist, dem sich die Gegensätze abstracter Theoreme in bedeutende und typische Persönlichkeiten verwandeln, die mit einander in ethisch gehaltener Wechselrede kämpfen. Wie er aber die Lehrsätze gleich in ihrem persönlichen Zusammenhange schaute, so schien auch sein ganzes Philosophiren von der Sokratischen Begeisterung getragen, und die Liebe zur Wahrheit wie die Selbstbeherrschung und alle Tugend beseelt als Stimmung den Gang des Dialogs. Die dialektische Arbeit aber und die ethische Gesinnung wird bei Plato wieder von einer religiösen Kraft zusammengehalten und durchdrungen, die überall die Nähe des Gottes spürt und durch Gebet und Verehrung und Beseligung sich verkündet. So ist ihm Philosophie das höchste persönliche Leben selbst, und das Lernen nie abgelöst von der sittlichen Erhebung und von der innigen Gemeinschaft mit dem Vater und König der Welt und von dem künstlerischen genussreichen Schauen.

Aristoteles aber ist der nüchterne, scharfsinnige Kopf, der alle poetischen Verzierungen gleichgültig herunterreisst von dem Bilde der Wahrheit, um es desto besser betrachten zu können. Er will bloss das Wissenschaftliche an der Wissenschaft und verweist die Kunst wie die Moral in ihr eigenes Gebiet. Für die Religion, soweit sie sich an die volksthümlichen Anschauungen und Vorstellungen anschliesst, fehlte ihm jeder Sinn. Naturen

von solcher Verschiedenheit konnten sich nur bis zu einer gewissen Gränze verstehen, und man muss von vornherein, auch ohne eine Zeile von Aristotelischer Kritik über Plato gelesen zu haben, erwarten, dass der nüchterne Mann den künstlerisch Redenden mit etwas Ironie behandeln und, wo es ihm passt, die Metaphern für baare Münze nehmen werde, um den Werth des strengeren, wissenschaftlichen Ausdrucks gegen die missverständliche Bildersprache kräftig und rücksichtslos zu zeigen. Zuweilen scheint es freilich, als wenn Aristoteles erst seine eigenen Annahmen ganz der Platonischen Belehrung entnehme und dann doch hinterher gegen den Lehrer den Schild erhebe, nicht etwa, weil er ihn wirklich missverstehe, sondern weil er seine eigne Leistung erheben wolle, indem er die metaphorische Sprache des Meisters benutzt, um bei diesem nur einen phantastischen Aberwitz zu finden. Die Verschiedenheit der Naturen beider Männer musste eine gewisse Eifersucht hervorrufen und zwar schon zu Plato's Lebzeiten. Da Plato in seinem Gedanken-Reichthnm gewissermassen Alles schon besass, was Aristoteles in seiner Schule lehrte: so musste dieser den Nachdruck darauf legen, dass Plato es noch nicht *so* besessen habe, wie er es nun erst bestimmt und deutlich abgegränzt und im Zusammenhange ausgearbeitet, aus jenem reichen Mischkruge geschöpft und ausgesondert habe. Aristoteles beeifert sich darum, in allen früheren Philosophen die Spuren der Begriffe aufzuzeigen, auf die er selbst die Philosophie aufbauen will; er vergisst aber nicht, überall zu bemerken, dass alle die Früheren nur wie im Dunkeln tappend, oder wie trunken, oder wie im Bilde die Wahrheit erkannt haben, während erst er selber das Ganze überblicke und jedem Theile seinen Platz und Werth zuerkennen könne. Dieses hohe Selbstgefühl ist insoweit berechtigt, weil allerdings,

wenn wir die Aristotelische Arbeit wegdenken, die griechische Philosophie im Jünglingsalter, wie ein Adonis, dahingeschwunden sein würde; denn erst Aristoteles giebt die männliche Ausgestaltung und Reife und Vollendung. Aber gleichwohl müssen wir sagen, was Aristoteles der Mann verwirklicht, zeigt sich in Plato, dem Jünglinge, schon in deutlichem Umrisse, wie in der Blüthe. Doch ist zwischen beiden nicht ein Gegensatz wie zwischen Blüthe und Frucht, sondern wie zwischen dem grünen, noch unreifen Samen im Verhältniss zum braunen mit aufgesprungener Kapsel. Denn wir mögen nehmen, welchen Aristotelischen Begriff wir wollen, wir werden in Plato immer die Umrisse dazu finden, und selbst die Logik, deren Schöpfung Aristoteles sich zuschreibt, ist doch von Plato so sehr vorbereitet, dass es nur der arbeitsamen Kraft eines Schülers bedurfte, um die in den Dialogen zerstreuten Gesetze und Bemerkungen zu sammeln und zu ordnen. Plato lässt die Garben sorglos wie ein Reicher auf seinen Feldern liegen; Aristoteles als ein ökonomischer Wirth sammelt auch das letzte Hälmchen und überrascht die Welt durch den dadurch in den Scheunen aufgespeicherten Reichthum. Wenn wir nun schon so urtheilen müssen bloss in Hinblick auf die hinterlassenen Platonischen Dialoge, so dürfen wir sicher weiter annehmen, dass in der Akademie, wo man sich offenbar auch mit der Analyse der Dialoge beschäftigte, den logischen Elementen derselben auch eine abgesonderte Aufmerksamkeit zugewendet wurde. Die Thatsache, dass eine Schule bestand, zeugt dafür, dass auch die Richtung zum System von Plato selbst ausging, und sowohl der Timäus als die Gesetze lassen uns Plato schon auf diesen Wegen sehen.

Es ist darum natürlich, dass die Kritik des Aristoteles gegen Plato immer darauf hinauskommen muss, dass

Plato's Auffassung noch unreif sei, mit Bildern die Wahrheit verdecke und sich dadurch in Widersprüche verwickle. Hätte Aristoteles ganz gerecht mit Freundes Sinne Plato gədeutet, so hätte er sein eigenes Verdienst sehr in Schatten gesetzt; aber seine eigne grosse Arbeit hatte ihm das Gefühl gegeben, dass er selber trotz Plato noch viel zu thun hatte, um auf seinen Standpunkt zu kommen. Plato konnte also unmöglich schon die deutliche Erkenntniss gehabt haben, in deren Besitz er sich wusste. Darum benutzte er nun die Vieldeutigkeit der Platonischen Metaphern, um sie falsch zu verstehen, wie sie denn in der That auch von Vielen so verstanden wurden. Es ist dies eristisch und sophistisch*); aber in sofern nicht immer ganz unberechtigt, weil ja erst der wissenschaftliche Ausdruck die Vieldeutigkeit beseitigt, und wer in Metaphern spricht, muss es dulden, falsch gedeutet zu werden, weil er die Deutung nicht selbst giebt.

Daraus erklärt sich denn auch der hochmüthige und ironisirende Ton, den er Plato gegenüber anschlägt. Ein Paar Beispiele werden dies beweisen. Während Plato den Demokrit als einen wahrhaft Ungebildeten getadelt hatte**), findet Aristoteles die Demokritische Theorie von den Atomen viel „vernünftiger" als

---

*) Olympiodor hebt diese eristische Kritik des Aristoteles im Gegensatz zu der mäeutischen des Sokrates sehr gut hervor. In Pl. Alcib. I. p. 62 Creuzer. *Εἰ μὲν γὰρ Ἀριστοτέλης ἦν ὁ ἐρωτῶν ἤ τις ἄλλος ἐριστικός, πρὸς νίκην καὶ μόνην ὁρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἀγαπῶν τὰ τοῦ προσδιαλεγομένου πταίσματα, δυσχερὲς ἦν καὶ χαλεπὸν τὸ ἀποκρίνεσθαι· ἐπειδὴ δὲ Σωκράτης ἐστὶν ὁ μαιευτικὸς κ. τ. λ.*

**) Timaeus p. 55 C. *ὄντως ἀπείρου τινὸς εἶναι δόγμα, ὧν ἔμπειρον χρεὼν εἶναι.*

die Platonische *). Plato's Erklärungen über das Sehen nennt Aristoteles „ganz und gar leer und nichtig" **). Dass Plato in Verwirrung über die Begriffe von Raum und Materie sei, findet Aristoteles „nicht schwer zu sehen", und er leitet dann seine deductio ad absurdum mit den Worten ein: „dem Plato aber muss man sagen" ***). Ironisch verhöhnt er Plato's Analogie der Materie mit dem Gold und nachdem er das Widersinnige gezeigt, citirt er zum Spott eine Stelle des Timäus: „gleichwohl, sagt Plato, es sei bei Weitem das Wahrste zu sagen, Jedes sei Gold" †). Die Platonische selige Weltseele vergleicht er mit dem auf das Rad geflochtenen Ixion ††). Die Platonische Amme, womit die Materie gemeint war, sagt Aristoteles, könne doch nicht wohl aus geometrischen Flächen bestehen †††) u. s. w. — Im Verlauf der Untersuchung werden wir diese Vorwürfe genauer würdigen; hier habe ich nur den Charakter der Aristotelischen Polemik damit bezeichnen wollen. Die Ungerechtigkeit der-

---

*) De gen. et corr. I. 2. 315. b. 31 *ἄλογον* (Plato) — *μᾶλλον εὔλογον* (Demokrit).

**) De sens. 437 b. 15 *ὥσπερ ὁ Τίμαιος λέγει, κενόν ἐστι παντελῶς.*

***) Natur. ausc. Δ 1. 209 b. 22 *οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν.* — Ibid. 33 *Πλάτωνι μέντοι λεκτέον.*

†) De gen. et corr. B. 1 329 a 19. *ἀδύνατον — — καίτοι γέ φησι μακρῷ ἀληθέστατον εἶναι χρυσὸν λέγειν ἕκαστον εἶναι.* Es ist darum auch nicht zu verwundern, dass Aristoteles in der Rhetorik als Beispiel rhetorischer Argumentation auch eine malitiöse Bemerkung des Aristipp gegen Plato mittheilt, was sicherlich kein Beweis von Pietät ist.

††) De coelo B. 1. 284 a 34 *Ἰξίονός τινος μοῖραν.*

†††) De gen. et corr. B 1. 329 a 23 *ἀδύνατον δὲ τὴν τιθήνην καὶ τὴν ὕλην τὴν πρώτην τὰ ἐπίπεδα εἶναι.*

selben können wir auch zur Einleitung an ein Paar Beispielen zur Evidenz bringen.

Beispiele Aristotelischer Kritik.

1. Die Weltseele und die kyklische Bewegung.

Im ersten Buch von der Seele beurtheilt Aristoteles die Platonische Vorstellung von der Weltseele, womit Plato die sogenannte Vernunft (*νοῦς*) bezeichne. Da nun Plato im Timäus in seiner mythischen Darstellung die Weltseele durch den ganzen Körper der Welt ausdehnt, damit Alles beseelt sei, und da er die Vernunft (*φρόνησις*) in den immer sich gleichbleibenden, ewigen Kreis der Fixsternbewegung gesetzt hat *): so benutzt Aristoteles, soll ich sagen geschickt oder vielmehr ungerecht, diese metaphorische Sprache, um Plato den Unsinn aufzubürden, er habe der Vernunft eine räumliche Grösse (*μέγεθος*) gegeben und sie in eine räumlich continuirliche Bewegung versetzt **). Aus den Worten des Timäus kann man dies ja herauslesen, und zum Beweis, wie gross das Verdienst des Aristoteles sei, ist es ja sehr förderlich, wenn man glaubt, Plato habe noch so kindisch von der Vernunft der Welt geurtheilt. Wer aber Plato kennt, wird über diese angebliche Widerlegung lachen oder zürnen, da sie nur wie ein sophistisches Kunststück erscheint; denn das intelligible und ohne Zeit und Raum und Bewegung und ohne wirkende Ursache immer sich

---

*) Tim. 36. E. 40 A. Vergl. oben S. 186, Anmerk. 1.

**) Arist. de anima I. 3. 11 und 12 *πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι· τὴν γὰρ τοῦ παντὸς δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷόν ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς.* Und 3. 14 *ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον· νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις, κύκλου δὲ περιφορά κ. τ. λ.*

gleich bleibende, ideale Sein der Welt, durch welches allein Sein und Erkennbarkeit und Werth allem Werdenden zukommt, bleibt von Aristoteles vollkommen unberücksichtigt, und doch hat seine abtrennbare Vernunft alle ihre Prädicate aus der Platonischen Erbschaft legirt erhalten. — Ausserdem ist es ja Aristoteles auch nicht gelungen, besser als Plato die Ursache der einfachen Drehung des Fixsternhimmels anzugeben; denn es ist doch kaum ein Unterschied zu sagen, entweder, wie Aristoteles, die Vernunft bewege denselben, oder wie Plato, die Vernunft wohne dort und darum habe derselbe diese vernünftigste aller Bewegungen. Denn dass die Platonische Vernunft nicht räumlich ausgebreitet und in Bewegung begriffen ist, wissen wir aus genügender Belehrung Plato's von selbst und verstehen daher trotz Aristotelischer Kritik den wahren Sinn der Worte.

Ebenso hat Aristoteles nicht über die Platonische Lehre in der Erklärung der schrägen Bahn der Ekliptik hinausgehen können; denn wenn er auch den Process des irdischen Werdens etwas deutlicher als Plato durch die wechselnde Stellung der Sonne ausgeführt und dadurch der wirkenden Ursache mehr Einfluss gestattet hat, so ist doch die metaphysische Deduction der Ekliptik und der Endelechie des Werdens ganz dieselbe wie in Plato. Denn der Kreis des Andern begründet die Ungleichheit (*ἀνισότης*) und aus dieser folgt die Ungleichmässigkeit (*ἀνωμαλότης*), aus dieser die Bewegung (*κίνησις*), aus dieser das Werden (*γένεσις*), und die gradlinichte Beschaffenheit desselben wird durch die rückschreitenden Processe ebenfalls zum Kreis (*κυκλοφορία*) umgebogen. Die daraus folgende Endelechie des Werdens ist ein zeitliches Abbild des ewigen Wesens, welches Aristoteles mit Benutzung des von Plato hervorgehobenen Begriffs des Zweckes (*τέλος*)

und des Vollkommenen (τέλειον) die Entelechie nannte *). Aristoteles hat also nur etwas deutlicher die wirkende Ursache dabei betont, entlehnt aber sonst den ganzen Zusammenhang der Gedanken bis aufs Wort seinem grossen Meister, an dessen Darstellungsart er in kleinlicher Weise mäkelt. Die Aristotelische Kritik ist darum kaum anders zu nennen als Undankbarkeit, Ungerechtigkeit und absichtliches Missverstehen. Er nimmt die von Plato gebrauchte Sprache der Meinung (δόξα)

---

*) Man braucht nur Aristot. de gen. et corr. II 10 u. Platon Tim. p. 57. D — 58 C. u. 36 E ff. zu vergleichen, um die vollständige Abhängigkeit der Aristotelischen Begriffe zu erkennen. Der Beweis geht immer durch die Begriffe des θάτερον, ἄνισον, ἀνώμαλον, κίνησις, γένεσις, ἐνδελεχῶς. Ich will nur zwei Stellen nebeneinanderstellen, um an das Übrige zu erinnern. Plato Tim. p. 58. C. οὕτω δὴ διὰ ταῦτά τε ἡ τῆς ἀνωμαλότητος διασωζομένη γένεσις ἀεὶ τὴν ἀεὶ κίνησιν τούτων οὖσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς παρέχεται. Arist. de gen. et corr. II. 10. ἀνωμάλου γὰρ οὔσης τῆς ὕλης — — ἀνάγκη καὶ τὰς γενέσεις ἀνωμάλως εἶναι — — τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν · οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν. Cf. Tim. p. 37 D. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν · εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ κ. τ. λ. Vergl. auch meine Gsch. d. B. d. Parusie S. 102. Ebenso ist von Aristoteles nach dem Vorgang Plato's die Bewegung in der Graden als eine Nachahmung der Kreisbewegung aufgefasst, da die Elemente sich in einander zurückverwandeln. Plato Tim. p. 49 C. ἀνάπαλιν δὲ πῦρ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν εἰς ἰδέαν τε ἀπιὸν αὖθις ἀέρος καὶ πάλιν ἀέρα ξυνιόντα — — — ὕδωρ, ἐξ ὕδατος δὲ γῆν — — κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται τὴν γένεσιν. Arist. de gen. et corr. II. 10. διὸ καὶ τἄλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις, οἷον τὰ ἁπλᾶ σώματα μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν· ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται καὶ ἐξ ἀέρος πῦρ καὶ πάλιν ἐκ πυρὸς ὕδωρ, κύκλῳ φαμὲν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν.

und des Glaubens (πίστις) und thut so, als sei dies für Plato die dialektisch zu findende Wahrheit (νοῦς ἐπιστήμη τε) *). So kann er nur zu leicht seinen Meister meistern.

2. Die Umdrehung der Erde um ihre Axe.

Ein anderes Beispiel wähle ich aus dem astrologischen Werke. Aristoteles schreibt daselbst dem Plato als Lehrsatz die Umdrehung der Erde um ihre Axe zu **). Da diese Lehre für Aristoteles eine leicht zu widerlegende Absurdität war, weil eine gleichmässige Bewegung nur dem Fixsternhimmel zukommt, und die Erde also mehrere Bewegungen haben und durch diese folglich eine Verschiebung der Sternbilder eintreten müsste, was gegen den Augenschein ist: so war es ihm erwünscht, gegen diese verkehrte Lehre des Meisters seine eigene Ansicht zu erheben. Aber woraus schöpft Aristoteles die Platonische Lehre? Er citirt als einzige Quelle den Timäus, wo von der Erde der Ausdruck gebraucht ist, sie sei um die Axe der Welt gedreht (εἰλλομένην) ***). Allein dieser Ausdruck ist vieldeutig. Nach einer Seite bedeutet er eine drehende Bewegung, nach der andern Seite einen ruhenden Zustand, der aus einer Drehung hervorgegangen ist, z. B. wenn die Segel zusammengerollt

---

*) Vergl. u. A. Timaeus p. 37 B u. C.

**) Arist. de coelo II. 13. Ἔνιοι δὲ καὶ κειμένην ἐπὶ τοῦ κέντρου φασὶν αὐτὴν ἴλλεσθαι περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται. II. 14. οἱ δ' ἐπὶ τοῦ μέσου θέντες ἴλλεσθαι καὶ κινεῖσθαί φασι περὶ τὸν πόλον μέσον. Es macht dabei keinen Unterschied zu sagen „um die Axe der Welt“ oder „um ihre Axe“, wenn man sich die Erde nicht als Planeten von der Weltmitte abstehend denkt.

***) Tim. p. 40 B. γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἰλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον κ. τ. λ.

und eingewickelt sind *). Hätte Aristoteles nun die letztere Bedeutung angenommen, so hätte er seine eigne Lehre darin gefunden; dagegen bot ihm die erstere Bedeutung Gelegenheit, seinen Fortschritt in der Wissenschaft zu zeigen.

Nähmen wir aber an, Aristoteles habe nicht so als Sophist den Plato misshandelt, sondern wisse die von ihm gegebene und durch das dem Wortlaut beigefügte *κινεῖσθαι* verdeutlichte Auslegung als die ächte aus der Schule selbst: so wäre seine Widerlegung unzutreffend; denn zwar brauchte dann noch lange nicht, wie Böckh immer wiederholt, der Fixsternhimmel festzustehen **), sondern es könnten sehr wohl Erde und Fixsternhimmel sich bewegen und zwar auch in gleicher Richtung, nur nicht mit gleicher Geschwindigkeit. Aber die Nothwendigkeit, der Erde mehrere Bewegungen zuzuschreiben, welche Aristoteles zur Widerlegung braucht, wäre a priori hinzugethan, zwar nicht im Widerspruch mit dem Platonischen Gedankengang, aber doch ohne Zeugniss aus dem Timaeus. Die Gerechtigkeit würde verlangt haben, zu untersuchen, ob man dem Plato diese Concession nicht machen könne, dass die Erde eine einfache Bewegung habe.

Da aber Plato nirgends sonst von einer Bewegung der Erde spricht, so konnte Aristoteles in der That nur an den mehrdeutigen Ausdruck *εἰλλομένην* anknüpfen, den

---

*) Vergl. Pape Gr. Lex. *ἰλλομένοις ἐπὶ λαίφεσιν* und *δεσμοῖς ἰλλόμενον* nach dem Schol. gleich *δεδεμένος*.

**) Böckh, Unters. über das kosmische System der Gr. 1852, S. 33 „Hätte Platon der Erde die Achsendrehung wie wir heutzutage gegeben, so stände der Gesammthimmel still“ u. s. w. Böckh meint nur noch an die Vorrückung der Nachtgleichen denken zu dürfen, wenn eine Bewegung statuirt werden sollte.

er vielmehr als eine anschauliche Metapher *) hätte loben müssen. Da Aristoteles nun seine Kritik nicht wie sonst wohl auf die mündliche Lehre, sondern wie auch bei dem zuerst angeführten Beispiel bloss auf einen einzigen Ausdruck in einem uns noch erhaltenen Dialoge bezieht: so kann ich nicht läugnen, dass ich in der geführten Kritik eine unfreundliche und ungerechte Sophistik erkenne. Und zwar ist in beiden Fällen eigentlich nur das Bestreben vorherrschend, einen Unterschied der Lehre da hervorzukehren, wo eine gerechte und freundliche Auslegung vielmehr eine Uebereinstimmung erblickt haben würde. Die Uebereinstimmung würde aber den Fortschritt der Aristotelischen Arbeit verdunkelt haben; darum drückt Aristoteles anf die Metaphern und zeigt in der Absurdität des Meisters seine eigenen Verdienste.

Kritik der Vermuthungen Böckh's.

Böckh hat nun in seiner berühmten Schrift gegen Gruppe zwar den Sinn der Platonischen Stelle in so weit richtig bestimmt, als er die Erde Plato's festlegt und ihr die drehende Bewegung um die Weltaxe nimmt; aber wenn man dieses Resultat auch annehmen muss, so ist doch die Begründung, die er aus der Analyse der Platonischen und der Aristotelischen Stelle zieht, als verfehlt zu betrachten.

1. Die Stelle im Timaeus.

Denn erstens versucht Böckh zu zeigen, dass die Stelle im Timaeus die Aristotelische Deutung nicht zulasse. Er schreibt: „Es ist gar nicht mehr daran zu

---

*) Vergl. Rhet. III. 11. *τὸ πρὸ ὀμμάτων*, welches eine *ἐνέργεια* ausdrückt und Unlebendiges als lebendig bewegt vorstellt.

denken, dass Platon ein zweideutiges Wort gebraucht habe, sondern das Wort ist in seinem Sprachgebrauch nur eindeutig: es heisst angedrängt und zusammengedrängt oder angeballt und schliesst im Platonischen Sprachgebrauch die Achsendrehung aus".*) Böckh war offenbar in zu grossem polemischen Eifer, als er diese über das Ziel hinausschiessende Behauptung aufstellte. Wenn er gezeigt hätte, dass die Drehung (volvere) nicht die einzige Bedeutung von *εἴλλεσθαι* sei, sondern dass auch ein daraus hervorgehender Ruhezustand, den er als „angeballt-sein" bezeichnet, darunter verstanden werden könne: so hätte er seine Thesis gegen Gruppe genügend verfochten. Wenn er aber die erstere Bedeutung gänzlich läugnet, so verliert er unser Zutrauen zu der Unbefangenheit seiner Untersuchung: denn es darf doch nicht übersehen werden, dass *εἴλλω* gleich volvo, oder *εἴλλω*, *εἴλω*, *ἴλλω* auf *εἴλησις* Wirbeln führt und mit *ἕλιξ*, das Gewundene (wie Armbänder, Schneckengehäuse, Locken u. s. w.) zusammenhängt und verstärkt in *ἑλίσσω*, *ἑλίττω* oder ionisch *εἰλίσσω* erscheint, wo das Herumdrehen und die Bewegung des sich Herumwindens, Schlängelns, Ringelns unzweifelhaft ist. Wenn der allgemeine griechische Sprachgebrauch also in dem Wurzelbegriff die Bewegung und zwar die wälzende oder drehende auffasste: so ist kein Grund vorhanden, dem Plato selbst nicht zu glauben, wenn er im Kratylus **) das Wort *Ἥλιος*, dorisch *ἅλιος*, auf *ἀεὶ εἰλεῖν ἰών* zurückführt, nämlich weil die Sonne immer im Kreise um die Erde gehe. Plato hat also, wie die übrigen Griechen trotz Böckh eine

*) Unters. über das kosm. Syst. des Platon 1852. S. 67.

**) Cratyl. p. 409. *Ἔοικε τοίνυν κατάδηλον γενόμενον ἂν μᾶλλον, εἰ τῷ Δωρικῷ τις ὀνόματι χρῷτο· ἅλιον γὰρ καλοῦσιν οἱ Δωριεῖς. (ἅλιος) — — εἴη δ' ἂν καὶ τῷ περὶ τὴν γῆν ἀεὶ εἰλεῖν ἰών.*

Drehung bei diesem Worte gedacht, was man auch sehr deutlich aus der Stelle im Theaetet sieht, wo er es mit *στρέφεσθαι* zusammenstellt *). Böckh's Behauptung, den Platonischen Sprachgebrauch betreffend, muss also fallen.

Wenn wir aber auch die Böckh'sche Begründung verwerfen, so bleibt doch die Auffassung der Sache selbst unverändert; denn wenn Plato auch noch so sehr die Bewegung in dem Ausdruck aufgenommen hätte, so folgte daraus nicht im Mindesten, dass er sich darum auch die Erde als in Axendrehung befindlich vorgestellt hätte; denn wenn wir z. B. von den Windungen des Schneckengehäuses sprechen, so fällt uns nicht ein, zu glauben, dasselbe sei in einer beständigen drehenden Bewegung begriffen. Die Gestalt, die ruhende, wird aber bezeichnet, wie wenn sie durch eine solche Bewegung zu Stande gekommen wäre. Und dies ist genau der Fall in Plato's Timäus; denn er versucht dort Alles, auch das Ewige, z. B. die Seele, entstehen zu lassen, oder es so darzustellen, wie wenn es entstanden wäre, was Aristoteles sehr wohl weiss, wenn er diese Methode tadelt, weil sie nicht dasselbe Recht hätte, wie in der Geometrie, wo man auch zum Zwecke des Unterrichts die ewigen Figuren entstehen liesse. Für diesen Zweck konnte also Plato keinen besseren Ausdruck brauchen, als grade den, welchen er wählte, indem er dabei an die alte Kosmogonie erinnerte, nach welcher sich bei dem Wirbel die Erde in der Mitte um die Axe der Welt absetzt und wie bei Demokrit nach längerem Umirren erst zur Ruhe gelangt **). Und selbst, wenn man diese Beziehung auf

---

*) Theaetet. p. 194 B. *ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἑλίττεται κ. τ. λ.*, wo die Bewegung noch deutlich durch das *συνάγουσα κατὰ τὸ εὐθύ* und *εἰς πλάγια* angegeben ist.

**) Vergl. oben S. 90, Anmerk. 2.

die Kosmogonie, die doch seiner ganzen auch kosmogonischen Darstellung zu Grunde liegt, läugnen wollte, so müsste man ihm doch immer die Freiheit lassen, nach gewohnter Weise metaphorisch sich auszudrücken, ohne dass uns die Metapher verführen dürfte, dabei an eine Bewegung der Erde zu denken.

2. Der Bericht des Aristoteles.

Böckh ist aber nicht zufrieden mit dieser einen über das Ziel schiessenden Behauptung; er setzt zweitens noch einen stärkeren Trumpf darauf, indem er zeigt, dass Aristoteles dem Plato gar keine Axendrehung und Bewegung der Erde zuschreiben wolle, sondern bloss, weil er den Gebrauch der Gänsefüsschen noch nicht gekannt hätte, von allen Commentatoren alter und neuer Zeit missverstanden wäre *). Die unter dem Text angeführ-

*) Das kosmische Syst. d. Pl. S. 76. „Es ist undenkbar, dass Aristoteles dem Platon etwas so Falsches habe zuschreiben können, dass er eine Achsendrehung der Erde angenommen habe, was dem ganzen System des Timäus widerspricht; Aristoteles, ein Mann von sicherer Auffassung, er der sich Auszüge aus dem Timäus gemacht hatte, sollte so fahrlässig und unkundig gewesen sein?“ Und S. 83 „Es hatte für Aristoteles einen Reiz, jene (nämlich von Andern, nicht von Plato) angenommene Voraussetzung der Axendrehung mit den scharf bezeichnenden Worten eines berühmten Werkes, des Platonischen Timäus anzugeben; er benutzte den gegebenen Ausdruck des Platon als Mittel seiner eigenen Darstellung und accommodirte ihn der eigenen Rede, wie die Griechen oft thun. — — Unbesorgt darum, missverstanden zu werden, weil jedermann wusste, dass Platon nicht an Achsendrehung der Erde gedacht habe, und ohne dass es ihm darauf ankam, seine und die accommodirten Worte genau zu scheiden, mischt und schlingt er diese und jene durcheinander; sie in der Untermengung wieder zu scheiden, fehlten ihm die Mittelchen, die wir besitzen. — — Man stelle sich die Platonischen Worte, die Aristoteles benutzt hat,

ten Erklärungen Böckh's sind interessant zu lesen, weil sie zeigen, zu welcher Künstelei sich selbst unser grosser und bewunderungswürdiger Altmeister verleiten liess, weil er sowohl Plato, als Aristoteles dadurch allein retten zu können vermeinte. Denn dass er seine Erklärung für eine Künstelei hielt, sagt er selbst und fügt mit der seinem wissenschaftlichen Genius entsprechenden Ehrlichkeit hinzu, dass er „dies nur als Vermuthung gebe; das Gesagte für bewiesen zu halten könne ihm nicht beikommen" *).

Wie kam Böckh auf diese seltsame Vermuthung? Erstens weil Plato keine Bewegung der Erde gelehrt hatte, zweitens weil Aristoteles dies wissen musste, drittens weil Aristoteles nichts Falsches berichten konnte. Nun wollen wir gern das Erste und das Zweite zugeben; das Dritte aber wäre zu beweisen. Es ist dieser dritte Grund aber von Böckh auch gar nicht angegeben; denn die Möglichkeit kam ihm nicht einmal in den Sinn, dass Aristoteles dem Plato etwas Falsches hätte zuschreiben können, sondern er meinte bloss den Aristoteles davor retten zu müssen, „fahrlässig und unkundig gewesen zu sein." Ich halte diese von Böckh wegen seines guten Vorurtheils übersehene Möglichkeit aber für die Lösung der ganzen Schwierigkeit; denn quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarius; wenn wir aber sehen, dass Aristoteles überall sich eristisch und sophistisch an die Platonischen Metaphern hängt, um Plato's Lehre zu entstellen und seine eigenen Verdienste zu zeigen, so werden wir keinen Grund haben, hier etwas anderes zu glauben. Lassen wir die unglaublichen Gänsefüsschen

---

durch gesperrte Schrift oder mit Gänsefüsschen abgesondert vor."

*) Ebds. S. 84.

bei Seite; denn es ist doch zu seltsam, dass Aristoteles, um die Systeme, welche Axendrehung lehren, zu charakterisiren, grade die Ausdrücke aus dem Timäus genommen hätte, wo die Axendrehung bestimmt geläugnet wird, und Böckh hat bei dieser Vermuthung auch vergessen, dass er vorher gezeigt hatte, der Ausdruck *εἴλλεσθαι* bedeute gar keine Bewegung. Also hätten die in gesperrte Schrift zu setzenden Ausdrücke nicht einmal als „scharf bezeichnende Worte" angeführt werden können.

Wenn wir darum diese ganze Begründung Böckh's, soweit sie sich auf die Erklärung der Stelle im Timäus und der Stelle in dem Buche de coelo bezieht, verwerfen müssen und ebensowenig die abenteuerlichen Vermuthungen Gruppe's annehmen können, so bleibt als die einfachste und natürlichste Lösung der Schwierigkeit übrig, dass wir das Vorurtheil für Aristoteles Zeugnisse über Plato abwerfen und an diesem Beispiel seiner Kritik im Voraus erkennen, was ich an den wichtigsten Begriffen des Systems ausführlich nachzuweisen versuchen will, nämlich dass er Plato gegenüber ein eristischer Berichterstatter und Kritiker war.

§ 2.

Transscendenz und Immanenz.

Gehen wir nun näher auf die Principien ein, so finden wir bei Plato genau dieselbe Lehre, wie bei Aristoteles. Der Stoff als das Werdende wird entgegengesetzt der Form oder Idee (*εἶδος*), welche nicht wird sondern war und ist (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Diese Idee wird auch bei Beiden als der Zweck (*τέλος* oder *τὸ οὗ ἕνεκα*) bestimmt, und selbst die Art, wie der Zweck auf die Materie wirkt, beschreibt Aristoteles an der berühmten

Stelle der Metaphysik mit dem aus Plato bekannten Gedanken. Denn als Gegenstand der Liebe soll selbst unbewegt das Intelligible Alles bewegen *). Bei Plato ist dieser Gedanke sehr häufig zu treffen; denn die Liebe zur Unsterblickheit ist im Symposium das in allen Dingen Treibende. Die Unsterblichkeit aber ist das Bild für das ewige Wesen der Idee; darum kommt die Unsterblichkeit für die endlichen Dinge nur in der endlosen Kette der Zeugungen zum Ausdruck, was auch Aristoteles festhält **), und gewinnt ihr Ziel nur in der philosophischen Erkenntniss der ewigen Ideen, wie dies Diotima dem Sokrates erklärt, und wie Alcibiades dies an den in Sokrates verborgenen Götterbildern illustrirt ***). Dass der Zweck nichts anders ist als die Form oder Idee (*εἶδος*), sagt Aristoteles überall †), und Plato zeigt ebenso, dass die werdenden Dinge dadurch in Bewegung sind, weil sie ihre Form oder Idee suchen, da die Idee ihr Ziel und Zweck ist, wodurch sie am Sein Antheil haben.

1. Die Transscendenz.

Nun hat man häufig dem Aristoteles zuerst die Lehre von der Immanenz der Idee zugeschrieben und mit crassen Farben die Transscendenz der Platonischen Ideen ausgemalt. Allein bei Aristoteles ist die Idee

---

*) Metaph. Λ 7 p. 1072 a *κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον.*

**) Vergl. meine Gesch. d. Begr. d. Parusie S. 138 u. S. 103.

***) Vergl. oben S. 194.

†) Z. B. Metaph. Δ 1023 a 34. *τέλος μὲν γάρ ἐστιν ἡ μορφή, τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος.* Platon. Phileb. p. 54. *ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης.* Darum fallen für das am Besten sich Verhaltende alle Handlungen und Bewegungen weg. Vergl. meine Arist. Forsch. II. S. 26, Anmerk. 2.

ebenso transscendent wie bei Plato. Die Transscendenz bedeutet, dass ein Sein ausserhalb des Werdens gesetzt wird. Die Alten bezeichneten dies sehr einleuchtend als das Abtrennbare (*χωριστόν*). Denn was am Werdenden ist, muss Theil haben am Werden und an der Bewegung. Was aber kein Werden und keine Bewegung zulässt und doch ist, muss abtrennbar und selbständig sein. Nun hatte Plato die Identität und ewige Ruhe der Idee im Gegensatz zum Werden und zu der Bewegung gezeigt und darum allerdings die Transscendenz der Idee gelehrt. Allein Aristoteles ist derselben Meinung. Denn er unterscheidet die physischen Formen, welche immer in und mit der Materie sind, von den mathematischen Formen, welche durch die Abstraction von der Materie trennbar sind; nimmt aber drittens die Vernunft (*νοῦς*) als vollkommen von der Materie und der Bewegung abtrennbar an. Unter den unzähligen Beweisstellen hebe ich nur eine heraus, worin er zeigt, dass in gewissem Sinne alle Formen überhaupt transscendent sind, weil sie das Merkmal der Bewegung, das zur Natur gehört, nicht haben. Denn die Idee (*εἶδος*) oder Form (*μορφή*), und zwar sowohl im physischen, als im psychischen Gebiet, ist keine Veränderung und hat also nicht selbst an dem Werden und der Bewegung Antheil*). Den Beweis nimmt

---

*) Natur. ausc. H. 3. *Ἀλλὰ μὲν οὐδ' αἱ ἕξεις οὔθ' αἱ τοῦ σώματος οὔθ' αἱ τῆς ψυχῆς ἀλλοιώσεις. — Ἔτι δὲ καί φαμεν ἁπάσας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἐν τῷ πρός τι πῶς ἔχειν. τὰς μὲν γὰρ τοῦ σώματος οἷον ὑγίειαν καὶ εὐεξίαν ἐν κράσει καὶ συμμετρίᾳ θερμῶν καὶ ψυχρῶν κ. τ. λ. — — καθάπερ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν. — — Ὥστε ἡ μὲν γένεσις αὐτῶν μετ' ἀλλοιώσεως, αὐταὶ δ' οὐκ εἰσὶν ἀλλοιώσεις. — — Πάλιν δὲ τῆς χρήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας οὐκ ἔστι γένεσις. — — Ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν· τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ*

er aus dem Begriff des Verhältnisses (*πρός τι*); denn z. B. Schönheit, Kraft, Tugend u. s. w. beruhen auf gewissen Verhältnissen und Proportionen, und wenn die das richtige Verhältniss bedingenden Veränderungen in dem sinnlichen Stoff stattgefunden haben, so ist dann ohne Werden und ohne eigne Veränderung die bestimmte Form (*λόγος*) vorhanden. Die Veränderung betrifft bloss die sinnlichen Bedingungen. Daher sind nach seiner Meinung auch alle Zustände (*ἕξεις*) des Intellekts keine Veränderungen, und kein Gebrauch (*χρῆσις*) oder keine Thätigkeit (*ἐνέργεια*) kann selbst als Werdendes betrachtet werden. Wissen und besonnenes Denken ist Ruhen und Stehen des Verstandes und nicht Bewegung, welche vielmehr wie bei Kindern das Wissen unmöglich macht und überhaupt nur in dem sinnlichen Theile der Seele stattfindet. Aristoteles läugnet also, ganz wie Plato, dass die Form (*εἶδος*) zu dem Bewegten und Werdenden gehöre, und zeigt mitten im Werdenden die transscendente Ruhe und das unbewegte Sein *).

2. Die Immanenz.

Aber ebenso lehren Beide auch die Immanenz der Idee. Denn, um zunächst Aristoteles zu berücksichtigen, so will derselbe die Idee (*εἶδος*) nicht dualistisch als ein für sich seiendes Wesen neben die Materie stellen, die ebenfalls für sich ein Dasein hätte, sondern die

---

φρονεῖν λέγομεν. Εἲς δὲ τὸ ἠρεμεῖν οὐκ ἔστι γένεσις. — — Φανερὸν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ ἀλλοιοῦσθαι καὶ ἡ ἀλλοίωσις ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς γίνεται καὶ ἐν τῷ αἰσθητικῷ μέρει τῆς ψυχῆς, ἐν ἄλλῳ δ' οὐδενὶ πλὴν κατὰ συμβεβηκός. Ausführlicheres darüber siehe unten in dem § über die zur Thür eingehende Vernunft.

*) Weiter unten behandle ich diese Frage ausführlich bei Gelegenheit der „zur Thür eingehenden Vernunft“.

Materie ist ihm das Vermögen zur Idee, und die Idee ihrerseits ist die vollendete Verwirklichung (τελείωσις, ἐντελέχεια) des Vermögens. Die Natur ist in Bewegung und soweit materiell; die Natur kommt mit ihrer Bewegung zu ihrem Ziel und Zweck, und soweit ist sie ideell und immateriell. Dieses Ideelle ist die Function (χρῆσις, ἐνέργεια) der Natur. Beides ist Eins. Das Transscendente ist die immanente Seele der Natur. Die feinere Unterscheidung, dass dies Transscendente als das thätige Princip die Priorität haben müsse und sich desshalb in ein göttliches und weltliches zerlege, können wir hier vernachlässigen. Aristoteles also lehrt ohne Zweifel die Immanenz der Idee.

Es wäre aber sehr verkehrt, wollte man diese Immanenz bei Plato verkennen. Wo es dem Aristoteles passt, um seine Kritik gegen ihn zu wenden, wirft er ihm allerdings die dualistische Transscendenz der Ideen vor. Und diese Stellen, verbunden mit den Platonischen Aeusserungen, auf die Aristoteles sich bezieht, sind ja der Anlass gewesen, wesshalb man den Plato häufig jenes armseligen Dualismus geziehen hat. Dass diese Auffassung falsch ist, habe ich oben, wo ich sie mit dem historischen Stichwort als Arianisch charakterisirte, zu zeigen versucht *). Dass aber Aristoteles, wo es ihm passt, gradezu das Entgegengesetzte behauptet, will ich jetzt an einem Beispiel erläutern. Es würde dieses Aristotelische Verfahren eine ungerechte Sophistik sein, wenn nicht Plato durch seine metaphorische Sprache dazu den Anlass gegeben hätte. Es verhält sich mit ihm zwar nicht so wie mit den früheren Philosophen, z. B. mit dem Anaximander, der bald wegen seines Begriffs der Materie gelobt, bald, weil ihm der Begriff der Materie

*) Vergl. oben S. 154 u. 160.

fehlte, getadelt wird, oder wie mit Empedocles, der bald wegen der Aufweisung der wirkenden Ursache erhoben, bald wegen des Mangels einer solchen herabgesetzt wird; denn bei diesen und Andern war die Unbestimmtheit des Begriffs und die unvollständige Erkenntniss der Sache ein hinreichender Grund, bald diese, bald jene Seite herauszukehren. Bei Plato aber ist die volle Erkenntniss gegeben, und Aristoteles ist kaum nennenswerth darüber hinausgegangen; Plato aber tauchte seinen Stil in den poetischen Farbetopf und übermalte die scharfen Contouren, welche der systematische Kopf des Aristoteles verlangte. Es bedurfte also noch einer Zusammenstellung und einer Auseinandersetzung der Platonischen Gedanken, denn sie schienen sich zu widersprechen, obwohl sie, richtig verstanden, sich nur ergänzten. Da Aristoteles diese Arbeit vornahm, hob er nun mit einem gewissen Recht die Widersprüche hervor und schlug auf Plato ein, wie ein Füllen gegen seine Mutter ausschlägt, indem er ihn bald der blossen Transscendenz, bald der blossen Immanenz der Idee beschuldigt, beides mit Recht und mit Unrecht; denn es ist in Plato beides gegeben, aber ebenso auch bei Aristoteles. Aristoteles hat nur die Arbeit vollzogen, wodurch diese Gegensätze scharf und in technischen Ausdrücken einander entgegen gestellt werden. Er bleibt aber im Ganzen bei Plato's Gedanken stehen; nur irrt er, weil er ohne Bilder spricht und mit didaktischer Systematisirung trennt, was Plato zu künstlerischer Anschauung verschmolzen hatte, zu einem Polytheismus ab und nähert sich wider seinen Willen der Volksreligion.

Die Seele der Welt als materielle Grösse und als unglückselig.

Die Stelle, von der ich sprechen will, findet sich im ersten Buche von der Seele. Aristoteles berichtet da-

selbst, dass Plato im Timäus das Materielle durch die Seele in Bewegung setze, der Seele aber werde diese Kraft dadurch zugeschrieben, dass sie einerseits sich selbst bewege, andererseits mit dem Körper verflochten sei. Die Weltseele aber sei die sogenannte Vernunft (νοῦς) *). — Hier sehen wir nun aufs Deutlichste, dass Aristoteles bei Plato sehr wohl die Lehre der Immanenz kennt; denn die Vernunft oder die Seele des All ist nicht dualistisch abgetrennt von der Materie, sondern mit derselben so verflochten und geeinigt, dass ihre Bewegungen als Bewegungen der Materie erscheinen. Da nun Plato bekanntlich diese ganze Darstellung im Timäus mit einem grossen tragischen Apparat von Göttern und Mischkesseln und Göttergesprächen in Dialogen und Monologen episch und dramatisch ausgerüstet hat: so war es dem Aristoteles nicht schwer, seinen Lehrer tüchtig durch die Lauge zu ziehen. Uns ist hier nun zwar an seiner Kritik wenig gelegen, desto mehr aber daran, dass wir daraus sehen, wie vollständig er die Immanenz der Idee bei Plato erkannt haben musste. Denn er tadelt, dass durch die Lehre im Timäus erstlich die Seele selbst als räumlich ausgedehnt vorgestellt werde, und meint, die Vernunft verwandle sich proportional zum Kreis, wenn das vernünftige Denken zur Kreisbewegung werde, ferner müsse

---

*) Arist. de anima I. 3. 11. *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα· τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό. — — τὴν γὰρ τοῦ παντὸς δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷόν ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς.* Das Missverständniss, dass Aristoteles die Vernunft mit der Seele gleich setzt, lasse ich unberührt; in der That ist die Seele das Eine, in welchem Vernunft und das Principium der Bewegung zusammen ist.

der Seele die Vermischung mit dem Körper lästig werden, da sie sich von demselben nicht losmachen können, und endlich sei diese Vermischung ja ein Uebel, das man fliehen müsse, wenn doch Plato so oft versichere, dass es für die Vernunft besser sei, nicht mit dem Körper zusammen zu leben *). — Dass nun diese ganze Kritik nicht viel werth ist, leuchtet wohl von selbst ein; denn sie verfährt, wie wenn man Göthe wegen des Wortes: „grün ist des Lebens goldener Baum" es vorrücken wollte, dass das Gold ja keine grüne Farbe habe, und dass ein Baum ja nicht von Metall sei, weil sonst der Saft nicht durch Diffusion assimilirt werden könnte, und weil man ja Holz im Ofen leicht anzünden könne, Gold aber nicht u. s. w. Plato selbst hat natürlich den Missbrauch, den man mit seiner mythischen Darstellung treiben könnte, vorher gesehen und daher gleich im Eingang erinnert, man möge seine Darstellung nur für ein mythisches Gleichniss halten und sich über die Widersprüche darin nicht wundern **). Lehrreich aber ist die Aristotelische Kritik durch das darin hervortretende Zeugniss, dass bei Plato die Immanenz der Vernunft in der Welt die herrschende Lehre war.

---

*) Ibid. I. 3. 12. πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι. — 3. 14. ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον. νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις, κύκλου δὲ περιφορά. 3. 19. ἐπίπονον δὲ καὶ τὸ μεμῖχθαι τῷ σώματι μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι, καὶ προσέτι φευκτόν, εἴπερ βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι, καθάπερ εἴωθέ τε λέγεσθαι κ. τ. λ.

**) Tim. 29. C. ἐὰν οὖν — — μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς — — τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει κ. τ. λ.

Die Seele der Welt als der aufs Rad geflochtene Ixion.

Hierhin gehört auch die Stelle im Buche von dem Himmel, wo Aristoteles dem Plato, ohne ihn zu nennen, arg mitspielt. Er wirft diesem nämlich mit bitterem Spotte vor, dass er der Weltseele die Bewegung des Himmels übertrage und zwar in mechanischer Weise. Denn da die natürliche Bewegung eine andre sei, (weil das Feuer sich ja nach Oben und nicht im Kreise bewegt), so müsse die Weltseele durch diese continuirliche Arbeit, wobei sie sogar sich nicht einmal durch den Schlaf erholen dürfe, nothwendig der Musse entbehren und könne durchaus kein vernünftiges Leben führen, sondern sei vielmehr in ihrer ewigen Arbeit mit dem Ixion zu vergleichen *). Plato hatte das Leben der Seele der Welt in ihrer ewigen identischen Bewegung als das vernünftigste bezeichnet **) und nun muss er von seinem Schüler lernen, dass er ihr, weil er sie unauflöslich mit dem Leibe der Welt verknüpft, vielmehr das gequälteste Dasein jenes auf das Rad geflochtenen Verbrechers zugedacht habe; denn wie Ixion dreht sie sich rettungslos an dem Wagenrade des Himmels ***). Aristoteles aber stellt vorsichtig seinen Gott ganz ausserhalb aller Bewegung und lässt ihn nicht verflochten sein

---

*) Aristot. de coelo II. 1. *οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυπον καὶ μακαρίαν· ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὖσαν, εἴπερ κινεῖσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως κινεῖ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥᾳστώνης ἔμφρονος, εἴ γε μηδ' ὥσπερ τῇ ψυχῇ τῇ τῶν θνητῶν ζῴων ἐστὶν ἀνάπαυσις ἡ περὶ τὸν ὕπνον γινομένη τοῦ σώματος ἄνεσις, ἀλλ' ἀναγκαῖον Ἰξίονός τινος μοῖραν κατέχειν αὐτὴν ἀΐδιον καὶ ἄτρυτον.*

**) Timaeus p. 36. *E ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου.*

***) Euripid. Phoeniss. 1184. *κόμαι μὲν εἰς Ὄλυμπον, αἷμα δ' εἰς χθόνα, χεῖρες δὲ καὶ κῶλ' ὡς κύκλωμ' Ἰξίονος εἱλίσσετο.* Ejusd. Hercul. fur. 1298. *καὶ τὸν ἁρματήλατον Ἰξίον' ἐν δεσμοῖσιν ἐκμιμήσομαι.*

mit dem Leibe der Welt und kann ihm darum Musse und glückseliges Denken geben. Auch dieser Zug Aristotelischer Kritik, wie ungerecht auch seine Deutung der Platonischen Allegorien sei, bezeugt doch den pantheistischen Hylozoismus und Monismus Plato's. Dass Plato durch diese Kritik aber nicht weiter getroffen werde, sieht man theils aus dem, was unten (in dem § über die Teleologie in Betreff des Natürlichen und Widernatürlichen oder Erzwungenen) aus dem Timäus angeführt ist, theils durch Vergleichung des Phaedon, wo Plato die ganze mechanische Erklärung der Weltordnung verwirft und im Gegensatz dazu das Princip des Guten und Vernünftigen hinstellt, kraft dessen Alles jetzt sich so verhält, wie es am Besten war, dass es sich verhielte. Diese dämonische Kraft des Guten übertreffe die mechanische Leistung des „Wirbels“ und des „Atlas“, werde aber von den Menschen bei ihrer Naturforschung weder gesucht noch geglaubt, da sie sich lieber an das Mechanische hielten *). Obgleich aber der Teleologe Aristoteles in dem Princip der Naturerklärung bei Plato nur mit Unrecht die mangelnde Teleologie entdeckte, so fehlte diesem doch, was die Durchführung anbetrifft, allerdings der Begriff des Aethers, den Aristoteles consequenter Weise erdichten musste, um die Natürlichkeit der Kreisbewegung zu erklären.

---

*) Phaedon. p. 99. C. *τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν κ. τ. λ.*

§ 3.

Die Principien im Philebus.

Ehe wir nun an die Frage über das Verhältniss von Gott und Mensch herangehen können, müssen wir erst eine Schwierigkeit der Auslegung zu überwinden suchen. Ueber die Erklärung des Philebus besteht nämlich ein Streit; denn was dort die Gränze (*πέρας*) sei, und was die Ursache (*αἰτία*) als viertes Princip, darüber war man nicht einig, und sollte man sich jetzt vielleicht mit Zeller's Auslegung beruhigen wollen, so müssen wir den Streit von Neuem aufrühren.

Die Ideen haben nicht Leben, Bewegung und Vernunft.

Ich habe schon oben S. 138 bemerkt, dass Ueberweg glaubte, den Platonischen Ideen Vernunft und Seele und Bewegung zuschreiben zu müssen nach einer Stelle des Sophistes. Den Fehler in der Uebersetzung habe ich zu zeigen versucht. Ich sehe jetzt nachträglich, dass Ueberweg diese Ansicht von Zeller entlehnt hat. Zeller*) scheint die Stelle zuerst allerdings so auszulegen, wie es auch mir als nothwendig gilt, dass Plato nämlich im Gegensatz zu der unwirklichen und unbeweglichen Eleatischen Substanz das wirklich Seiende auch mit Seele und Bewegung ausrüsten will. Allein weiterhin **) sieht man,

---

*) Zeller Phil. der Gr. II. 1. S. 436. „Soll das Wirkliche nicht ohne Geist und Vernunft sein, so muss ihm auch Leben, Seele und Bewegung zukommen."

**) Ebends. II. 1. S. 438. „Noch bestimmter im Philebus, indem Plato der höchsten Ursache, unter der wir nur die Ideen verstehen können, Weisheit und Vernunft zuschreibt." Ebenso S. 440, wo Zeller die Schwierigkeiten sieht, welche eine solche Annahme, die er aber trotzdem festhält, mit sich bringen

dass Zeller doch in der That auch meint, die Ideen selbst hätten nach Plato Weisheit und Vernunft, weil sie die höchste Ursache wären, und so ist es denn nöthig, diese Frage noch einmal zu behandeln.

1. Die Gränze (πέρας) ist die Idee.

Zeller bezieht sich auf die berühmte Stelle im Philebus, wo die Principien auf vier Arten zurückgeführt werden, auf das Unbegränzte, die Gränze, das daraus Gemischte oder Gewordene oder den Sohn und viertens auf die Ursache der Mischung oder den Demiurgen. Da nun das Gemischte die einzelnen wirklichen Dinge sind und das Unbegränzte zugestandener Weise die sogenannte Platonische Materie ist, so ist die Frage nur, ob wir die Ideen als Gränze oder als die Ursache setzen wollen? Zeller will nun das letztere, und zwar 1) weil Plato nachher die Vernunft (νοῦς) auf die Ursache zurückführt, und 2) weil die Gränze auf die Gesammtheit der Zahlen- und Massverhältnisse oder auf das „Mathematische" hinweise.

So richtig es nun auch ist, dass die Gränze (πέρας) sich in den Zahlen und Massen, welche kein Mehr und Weniger aufnehmen, zeigt: so wird dabei doch übersehen, dass das Unbegränzte sich genau ebenso auf das

---

muss. „Denn wenn es schon eine schwierige Aufgabe war, sich die Gattungen als für sich bestehende Substanzen zu denken, so war es noch weit schwerer, diesen unveränderlichen Wesenheiten Bewegung, Leben und Denken zuzuschreiben, sie zugleich als bewegt, und doch nicht als veränderlich und dem Werden unterworfen zu denken und in ihnen, trotz ihres Fürsichseins, die in den Dingen wirksamen Kräfte zu erkennen." Zeller erkennt also aufs Klarste den Widerspruch seiner Auffassung, beharrt aber dennoch dabei, weil er die Athanasianische Einheit des Vaters mit dem Sohn noch nicht mit in Rechnung gezogen hat.

Mathematische bezieht. Denn wenn es nicht zum Gebiet der Grösse gehörte, so würde das Unbegränzte schwerlich durch eine bestimmte Verhältnisszahl zur Begränzung gebracht werden können*). Diese Gegensätze müssen nach Platonischer und nach aller Logik überhaupt immer zu einer und derselben Gattung gehören. Ist das Unbegränzte z. B. die Wärme der Luft, so kommt die symmetrische Temperatur nur durch solche Masse hervor, die sich auf die Wärme und Kälte der Luft beziehen, und davon verschieden ist wieder das Gebiet der Musik, wo die hohen und tiefen Töne und die schnellen und langsamen Takte durch ein Mass geregelt werden, und ebenso bei der Gesundheit und Schönheit und Kraft u. s. w. Nach einem in der abstracten Mathematik erledigten Lehrsatze kann man nichts über die richtigen Mischungsverhältnisse sagen, durch welche der Arzt die Gesundheit herstellt**). Zeller scheint mir desshalb zu irren, wenn er die Gränze bloss auf das Mathematische einschränken will; denn Plato bezieht dieses Princip auf alle Gebiete der Welt ohne Ausnahme, wie er denn ja auch z. B. Gesetz und Ordnung im ethischen Gebiete dazu rechnet***), welche doch schwerlich in der Mathematik ihre Erledigung finden können. Wenn ich desshalb überzeugt bin, dass die Gränze hier auf das Ideale überhaupt gedeutet werden

*) Phileb. 24 C. *ὅπου γὰρ ἂν ἐνῆτον* (sc. *τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα*), *οὐκ ἐᾶτον εἶναι ποσὸν ἕκαστον* (d. h. eine bestimmte Quantität, ein Quotient), *ἀλλ' ἀεὶ σφοδρότερου ἡσυχαιτέρου καὶ τοὐναντίον ἑκάσταις πράξεσιν ἐμποιοῦντε τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον ἀπεργάζεσθον, τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζεσθον.*

**) Phileb. p. 26 A — B.

***) Phileb. p. 26 B. *νόμον καὶ τάξιν πέρας ἐχόντων ἔθετο* im Gegensatz zu *ὕβρις* und *πονηρία*.

muss, so will ich nur noch daran erinnern, dass Plato als erstes Beispiel für die Gränze das Gleiche und die Gleichheit anführt *), also grade den Begriff, an dem er im Phaedon das Wesen der Idee erklärt. Und im Phädon sagt er dann sofort, es sei ja vom Wesen des Gleichen nicht mehr die Rede, als vom Wesen des Schönen und Guten und Gerechten und Heiligen, kurz von Allem, womit wir das, was ist, charakterisiren **). Was man im Philebus selbst auch daraus erkennt, dass er an der bestimmten Grösse das Stehen und Ruhen und Bleiben hervorhebt, also grade das Charakteristische des Idealen überhaupt im Gegensatz zu der Bewegung, die in dem Unbegränzten ein Hinausgehen über die bestimmten Massverhältnisse hervorbringt ***). Und man mag im Philebus sowohl den Anfang als das Ende oder die Mitte nehmen, so wird man überall die Gränze (*πέρας*) nicht bloss als das Mathematische verstanden finden. Denn gleich im Anfang geht Plato von dem Gegensatze des Einen und Vielen aus und erinnert desshalb an unserer Stelle †) an diese von ihm vorher gemachte Unterscheidung. Was zeigte er denn aber daselbst als die Gränze? Nichts anderes, als die Eintheilung der Gattung in ihre

---

*) Ibid. p. 25 B. *πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα.*

**) Phaed. p. 75 C. *οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλόν τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου καὶ ὅπερ λέγω, περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι.*

***) Phileb. p. 24 D. *προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον* (d. h. also wegen der Bewegung) *ἄπειρον γίγνοιτ᾽ ἂν τὸ θερμότερον καὶ τοὐναντίον ἅμα.*

†) Phileb. p. 23 C. *τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας.*

Arten (*τὴν διαίρεσιν εἰδῶν* p. 20 C.). Die Arten wie die Gattungen sind die Ideen (*εἴδη*) und werden von ihm überall so genannt. Durch diese Eintheilung in eine bestimmte Zahl von Ideen wird das Unbegränzte begränzt; aber nicht durch die Zahl; denn 2 oder 3 oder eine andre Zahl der Eintheilung ist nichts Begränzendes, sondern Folge der durch die Artunterschiede entstehenden Begränzung. Die Zahlen und das Mathematische sind desshalb überall auch da vorhanden, wo die Eintheilung der Ideen stattfindet, aber sie werden von Plato emphatisch überall als das Untergeordnete hingestellt, wie er auch gegen das Ende des Philebus zwar die mathematischen Künste über die ungenaueren stellt, weil sie mehr an der Gränze theilhaben, dennoch aber wieder weit über dieses mathematische Gebiet die Dialektik setzt, welche sich mit den Ideen beschäftigt *). Endlich sieht man durch eine leichte Construction sofort den Sinn Plato's; denn das Unbegränzte setzt er am Anfang des Buches als das Unvollkommene, Unfertige (*ἀτελές*); die Gränze als Ziel und Zweck (*τέλος*) **); im Verlauf des Dialogs erscheint dann aber das Unbegränzte wieder als das nach einem Zweck oder Wesswegen (*τὸ οὗ ἕνεκα*) Strebende und desselben Ermangelnde (*τὸ ἐλλιπὲς ἐκείνου*), und die Gränze als der Zweck und das Wesen (*οὗ ἕνεκα* und *οὐσία*) ***). Das Wesen aber ist die Idee. Ich glaube daher, dass man Zeller's Auffassung als zu eng an die ersten Beispiele sich anschliessend aufgeben und den grösseren Zusammenhang suchen muss.

---

*) Ibid. p. 57 E. — 58 A.

**) Ibid. p. 24 B. *ἀεὶ τοίνυν ὁ λόγος σημαίνει τούτω μὴ τέλος ἔχειν· ἀτελῆ δ᾽ὄντε δήπου παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσθον.*

***) Ibid. p. 53 C.

Aristoteles über den Begriff der Gränze.

Dass wir aber in den Begriff der Gränze (*πέρας*) nichts hineintragen, was nicht in dem philosophischen Sprachgebrauch wirklich liegt, sieht man sehr deutlich aus der Aristotelischen Arbeit „über die vielerlei Bedeutungen." Aristoteles geht von der räumlichen Bedeutung der Gränze aus und von da zu der zeitlichen über, wonach sie das Ende der Bewegung bedeutet. Von hier aus aber bestimmt er sie weiter als Zweck (*οὗ ἕνεκα*) und desshalb auch als Idee oder Formprincip (*τὸ τί ἦν εἶναι*) und Wesen (*οὐσία*). So findet er, dass Gränze (*πέρας*) in ebensoviel Bedeutungen gebraucht wird, als Princip (*ἀρχή*), ja noch allgemeiner ist, als dieses *). Da Aristoteles nun nicht bloss seine Terminologie feststellen will, sondern auch den philosophischen Sprachgebrauch überhaupt, und daher vor Allem als Material Plato's Werke und Schule zu Grunde legen musste, so sieht man, dass der Gebrauch von *πέρας* nicht auf das Mathematische beschränkt werden darf, ja man könnte fast sagen, dass Aristoteles die Bestimmung der Gränze (*πέρας*) als Zweck und Wesen (*οὗ ἕνεκα* und *οὐσία*) aus dem Philebus abgezogen habe. Und dass auch die späteste Platonische Schule diesen Sprachgebrauch beibehalten und die Gränze (*πέρας*) im Sinne des Philebus auf das Ideale und nicht bloss auf das Mathematische bezogen hat, sieht man aus Proclus, der syllogistisch beweist, dass alles wahrhaft Seiende aus Gränze und Unbegränztem bestehe **).

---

*) Metaph. Δ 17. 1022. a. 4—14. *Πέρας λέγεται — — καὶ τὸ τέλος ἑκάστου — καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ἡ οὐσία ἑκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ κ. τ. λ.*

**) Proclus, Institut. theolog. 89. *πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου.* Und 90. *Πάντων τῶν ἐκ πέρατος καὶ*

2. Das vierte Princip.

Wenn nun die Gränze und das Unbegränzte und die Mischung gedeutet sind, so bleibt nur die Ursache der Mischung übrig. Was diese aber sei, sagt Plato selbst in Uebereinstimmung mit allen den Weisen, die sich selbst in Wahrheit verherrlichen; nämlich „die Vernunft, welche uns als König des Himmels und der Erde gilt“ *). Weisheit und Vernunft ordnet und regiert Jahre und Jahreszeiten, und wir schreiben der Natur des Zeus eine königliche Seele und königliche Vernunft zu, sofern wir ihn als die Ursache aller Dinge betrachten **). Zeller und Ueberweg meinten nun Vernunft und Ideen identificiren zu müssen; allein es ist doch überall ersichtlich, dass Zeus (im Timäus) nach dem Vorbilde der Ideen hinblickend Alles erzeugt. Wenn dies nun auch mythisch ausgedrückt ist, so liegt darin doch ein Unterschied zwischen Vernunft und Ideen, den wir auch sofort wahrnehmen, wenn wir Vernunft definiren. Denn die Ideen vermitteln dem Plato erst die Vernunft, welche das Vermögen ist, sich auf die Ideen zu besinnen, durch die Ideen die Dinge zu erklären und den Willen zu lenken. Die Ideen für sich sind nicht die Vernunft; sondern sie sind in derselben, und

---

ἀπειρίας ὑποστάντων προυπάρχει καϑ' αὐτὰ τὸ πρῶτον πέρας καὶ ἡ πρώτη ἀπειρία. — — τὸ γὰρ ἐν τῷ μικτῷ πέρας ἀπειρίας ἐστὶ μετειληφὸς καὶ τὸ ἄπειρον πέρατος.

*) Phileb. p. 28 C. πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.

**) Ibid. p. 30 C. ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολύ, καὶ πέρας ἱκανόν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ διατάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς κ. τ. λ. Und 30 D. ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.

die Vernunft hat gewissermassen die Ideen *). Es ist ja auch klar, dass die Ideen, da sie ganz ohne Bewegung sind, sich nicht aufraffen könnten zum Handeln. Der Zeus, dessen königliche Vernunft die Ursache aller Dinge ist, muss darum auch an dem andern Princip theilhaben, welches die Bewegung enthält. Und sehen wir genauer zu, so hat Plato ja auch nicht mit zwei entgegengesetzten Principien angefangen, die er zusammennähen will, damit dies Flickwerk der Sohn werde, sondern er unterscheidet bloss in allen Dingen diese Principien **), die aber ewig darin Eins sind; denn wir brauchen sie nicht erst zu mischen, sondern sie sind schon von sich aus immer gemischt. Sie sind eben

---

*) Vergl. auch den Staat ϛ′ p. 484 C. *Ἦ οὖν δοκοῦσί τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ τῷ ὄντι τοῦ ὄντος ἑκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως, καὶ μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα, μηδὲ δυνάμενοι ὥσπερ γραφεῖς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κἀκεῖσε ἀεὶ ἀναφέροντές τε καὶ θεώμενοι ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα, οὕτω καὶ τὰ ἐνθάδε νόμιμα — — τίθεσθαι κ. τ. λ.* Siebeck (Untersuchungen zur Phil. d. Griechen S. 90 ff.) will ebenfalls das vierte Princip als die Idee und im Timaeus den Demiurg und die Idee nur als die mythisch auseinandergezogene *αἰτία* auffassen. Den Grund, den er ausser dem Zeller'schen noch anführt, möchte ich aber gar nicht gelten lassen. Denn er meint den Schluss des Philebus dafür verwerthen zu dürfen, wo „als Ursache des in der Mischung Befindlichen“ Schönheit, Symmetrie und Wahrheit als Eins zusammengefasst gelte. Allein es handelt sich dort 1) um eine bestimmte Mischung, nicht um die Mischung überhaupt und 2) nur um dasjenige Element der Mischung, wodurch sie Werth erhalte und begehrenswürdig sei. Dass nun für eine so bestimmte Frage der ideale Factor den Ausschlag giebt, ist selbstverständlich; ebenso wie es uns nicht wundern wird, wenn Plato an vielen Stellen als Ursache verfehlter Verfassungen und verdorbener Sinnesart den idealen Factor nicht herangezogen (*αἰτιάσασθαι*) hat.

**) Phileb. p. 23 C. *Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν.*

Eins. Die Vernunft ist, wie Plato sagt, nicht ohne Seele und die Seele nicht ohne Leib. Dieses Eine selbst ist Zeus und darum ist er Ursache aller Dinge, sowohl nach der Seite der Gränze und des Idealen, als nach der Seite der Bewegung und des Realen. Denn die vier Principien dürfen nicht nebeneinander als selbständige Substanzen aufgeführt werden *), sondern es ist wirklich nur das jedesmal gewordene Gemischte, der Sohn. In diesem ist die ideale und reale Seite zu unterscheiden. Diese beiden Gegensätze sind aber auch wieder Eins im Princip, und dieses Eine als Grund und Ursache von allem Einzelnen und Vielen ist der Demiurg **) oder Zeus oder die Seele der Welt.

Topik der Streitfrage.

Wenn Zeller und die ihm folgen, aber die Ideen als Ursache setzen, so kann man von der eben gegebenen Erklärung aus auch den Grund erkennen, wesshalb sie auf diese Annahme kommen mussten. Im Philebus ist nämlich die Frage gestellt, woher Begränzung, Vollkommenheit, Wahrheit, Werth u. s. w. der Mischung zukomme? Da nun zwei Principien eingemischt sind, so ist leicht zu sehen, dass das Vollkommene nicht von dem

---

*) Plato macht sich selbst über sein Verfahren lustig, dass er das was Eins ist, auseinanderreisse (*διστάς*) und dann zusammenzähle, weil es bei dieser unnatürlichen Eintheilung ihm begegnete, dass er zu den beiden Faktoren und ihrem Product noch als Viertes die Ursache der Mischung oder Einheit vergessen hatte. Phileb. p. 23 D. *εἰμὶ δ᾽ ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἱκανῶς κατ᾽ εἴδη διστάς καὶ συναριθμούμενος.*

**) Ibid. p. 27 B. *Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν.* Und p. 30 A. *τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν — ταὐτά γε ἔχον τούτῳ* (d. h. wie unser beseelter Leib) *καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα.*

Unvollkommenen, Ermangelnden, immer-Strebenden abgeleitet werden kann, sondern nur von dem Entgegengesetzten. Die Ideen sind daher die Ursache des Guten und der Begränzung. Wenn ich (AB) als Gemischtes habe, so ist A sicherlich die Ursache des Vorhandenseins von A in (AB). Aber A ist nicht die Ursache von B. Dies ist, wie ich glaube, der Grund der Verwechselung. Denn für unsre Vernunft ist die Ursache die Vernunft des Alls; für die Wärme, das Erdige und Feuchte in uns giebt Plato aber nicht die Vernunft des Alls an als die Ursache, sondern die im All vorhandene Wärme und Erde und Wasser u. s. w. Man hat desshalb genau zu unterscheiden, wenn von Ursache die Rede ist, ob von einer bestimmten Beschaffenheit die Ursache gesucht werden soll, oder ob die Ursache schlechthin gemeint ist? Von jedem Guten ist die Ursache das Gute, von jedem Wahren die Wahrheit, von dem Schönen die Schönheit, von dem Zweisein die Zweiheit, von dem Gleichsein die Gleichheit u. s. w., wie Plato überall lehrt, also von dem Begränzten die Gränze und diese ist die Idee. Die Idee ist darum Ursache; aber nicht sofern sie von der Gränze verschieden ist, sondern weil sie die Gränze ist. Und sofern nun die Mischung überhaupt nach der Idee geregelt wird, und ohne Idee nichts Gemischtes sich erhalten und Vollkommenheit gewinnen könnte, so wird man dem idealen Faktor allerdings die Führerschaft*), das Urhebersein**) und das unbewegte Princip der Bewegung***) zuerkennen, aber nur dann, wenn man erstens die Gränze nicht als etwas Verschiedenes von der Idee auffasst und zweitens nur dann,

---

*) Phileb. p. 27. *ἡγεῖται.*
**) Ibid. *τὸ ποιοῦν.*
***) Ibid. *τὸ αἴτιον.*

wenn man zugleich das andere Princip als mit der Idee ewig vereinigt setzt, denn ohne dieses wird und bewegt sich Nichts.

Die Aristotelische Formulirung der Platonischen Principien.

Ueber alle diese Platonischen Begriffe wird man aber immer am Schnellsten aufgeklärt, wenn man sie in der Gestalt betrachtet, die sie in dem systematischen Kopfe des grossen Schülers annehmen. Aristoteles zerlegt die wirklich daseiende Substanz (als das Platonische Dritte) in Materie und Form oder Idee (*εἶδος*). Und als das Vierte setzt er wiederum die bewegende Ursache, die in der Einheit von Idee und Materie in einer andern aber synonymen Substanz gegeben ist. Wir wollen hier nicht das Specifische des Aristoteles aufsuchen, sondern bloss erkennen, dass der Schüler des Meisters Eintheilungen aufnahm, und dass er die von uns gewonnene Ansicht von der Gränze (*πέρας*) und der Ursache (*αἰτία*) bestätigt.

Die Aristotelische Kritik.

Hier, wie überall, haben wir aber auch zu bemerken, wie ungern Aristoteles seinem Lehrer Gerechtigkeit widerfahren lässt; denn er wirft auf den Phädon gestützt dem Plato vor, er habe die wirkende Ursache nur im Traum gesehen*), da er nur zwei Principien kenne, nämlich die Ideen und das was an der Idee theilnehmen kann (*τὰ μεθεκτικά*); die wirkende Ursache aber identi-

---

*) De gen. et corr. B., 9. 335 b. 8. *δεῖ δὲ προσεῖναι καὶ τὴν τρίτην, ἣν ἅπαντες μὲν ὀνειρώττουσι, λέγει δ' οὐδείς.* Soll man aus dieser Behauptung schliessen, dass Philebus unecht sei? Allein dann müsste auch der Timaeus und der Phädon unecht sein, denn in beiden wird vielfach die wirkende Ursache von der Idee unterschieden.

ficire er mit den Ideen; denn wenn durch Theilnahme an der Idee die Dinge entständen, durch Verlust der Ideen verdürben, so wären nothwendig die Ideen die Ursachen des Entstehens und Verderbens *). Wie falsch dieser Bericht ist, leuchtet jedem Platoniker gleich ein; denn die Idee kann nie die wirkende Ursache des Verderbens und Nichtseins werden **). Darum ist auch die weitere Kritik vollständig ungerecht, dass der Arzt nämlich die Gesundheit hervorbringe, nicht die Idee der Gesundheit ohne Arzt, da ja diese Idee immer vorhanden sei, ohne dass doch der Kranke dadurch gesund werde. Denn Plato lehrt dergleichen ja überall und hat, um nur ein Beispiel anzuführen, im Staat sorgfältig immer die wirkenden Ursachen aufgespürt, wodurch die Verfassungen entstehen oder verdorben werden und unterscheidet überall die Bedingungen von der Idee. Was aber das Aristotelische Beispiel und seine Kritik allgemein gefasst betrifft, so lehrt Aristoteles nicht im Mindesten anders als Plato, dass das Formprincip oder die Idee der Grund der Erscheinung sei; denn ohne das immanente Princip der Form oder Idee kann kein Arzt und

---

*) Ibid. 335 b. 14. *γίνεσθαι δὲ κατὰ μετάληψιν καὶ φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀποβολήν, ὥστ' εἰ ταῦτα ἀληθῆ, τὰ εἴδη οἴεται ἐξ ἀνάγκης αἴτια εἶναι καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.* Weiter unten bei der Betrachtung der Materie werden wir sehen, dass Aristoteles, wenn es ihm grade passt, auch das Entgegengesetzte dem Plato vorwirft, nämlich dass er die unordentlich bewegte Materie zum Princip der Bewegung mache, und dass die Ideen regungslos und machtlos über der Welt ständen. Eine solche Kritik, die absichtlich auf den Zusammenhang aller Begriffe und auf die hinter dem Mythus verborgene Anschauung keine Rücksicht nimmt, werden wir daher nicht als massgebend betrachten können.

**) Vergl. oben S. 147 ff. *θεὸς ἀναίτιος.* Genaueres darüber weiter unten.

keine wirkende Ursache etwas ausrichten, da die Form ja gar nicht gemacht werden kann, sondern ewig ist. Plato aber hat aufs Deutlichste die Idee von der wirkenden Ursache selbst im Phaedon unterschieden, indem er die Idee als Formprincip (wie Aristoteles als *τὸ τί ἦν εἶναι*) bestimmt und die wirkenden Ursachen (*αἰτίαι*) als Mitursache (*συναίτιον*) bezeichnet *). Der Arzt ist nur Mitursache; die Gesundheit selbst kann er nicht machen, sondern nur herbeiführen. Und dies ist auch die Aristotelische Lehre. Und Plato weiss sehr wohl, dass die Idee nicht den Menschen erzeugt, sondern der Mensch den Menschen; dennoch erzeugt der Mensch nicht das Wesen selbst, wodurch der Mensch Mensch ist, sondern dies ist ewig und kommt bloss durch die Erzeugung zur Parusie. Wenn also Eins, welchem Eins hinzugefügt wird, nicht Zwei wird durch die Hinzufügung, sondern durch die Zweiheit, weil jedes für sich Eins und nicht Zwei ist und also auch nicht machen kann, was es nicht ist: so ist damit die formale Ursache (wie auch Aristoteles dies an dem Verhältniss der Sylbe zu den constituirenden Buchstaben zeigt), gewahrt, aber nicht im Mindesten die bewegende Ursache, welche in der Addition (*πρόσθεσις*) liegt, geläugnet. Aristoteles also hatte, was den Phaedon betrifft, kein Recht, dem Plato die wirkende Ursache abzusprechen, und hier im Philebus ist dieselbe mit vollkommener Deutlichkeit neben dem Formprincip (*πέρας*) aufgeführt. Sie besteht aber in der Idee, sofern dieselbe nicht abstract für sich, sondern in dem Stoffe lebendig gegenwärtig ist. Darum hat Zeller Recht, dass er die Idee als die Ursache bezeichnet, Unrecht aber, dass er diese erzeugende Idee

---

*) Phaedon. p. 96 seqq.

nicht von der in dem Gewordenen gegenwärtigen Idee, d. h. dem Formprincip unterscheidet. Das Formprincip erzeugt als solches nichts; aber mit dem Stoff verbunden und darin wirklich ist es die Ursache aller Wirklichkeit.

Kehren wir zum Philebus zurück, so sehen wir, wie Plato das Gemischte und Gewordene, und da er von der ethischen Frage handelt, im Besondern den Menschen in zwei Seiten zerlegt, in die dem Materiellen zugehörige und in die dem Idealen verwandte Seite, die sich allgemein als Leib und Seele bezeichnen lassen. Nun macht er das Princip der Ursache geltend und fragt, woher wir diese beiden Ingredienzien der Mischung erhalten haben: unsern Leib empfangen wir in allen seinen Bestandtheilen aus dem Leibe des Alls und folglich müssen wir nach demselben Princip der Ursache, um unsre Seele zu erklären, auch dem All Seele zuschreiben, durch welche auch wir beseelt wurden*). Das All also ist die Ursache; wie aber bei uns die Vernunft nicht ohne Seele vorhanden ist und die Seele nicht ohne Leib, und diese Bedingungen als das Niedere dem Höheren als dem Zweck (*οὗ ἕνεκα*) unterworfen sind und ihm dienen; so herrscht auch die königliche Vernunft des Zeus durch die königliche Seele im Leibe des All, d. h. das All ist ein beseelter Leib (*σῶμα ἔμψυχον*), und diese Einheit ist

---

*) Phileb. p. 29 E. *Πότερον οὖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος* (sc. *τοῦ κόσμου* s. *τοῦ παντός*) *ὅλως τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἢ ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν τοῦτο τρέφεταί τε καὶ ὅσα νῦν δὴ περὶ αὐτῶν εἴπομεν εἴληφέ τε καὶ ἴσχει; — Καὶ τοῦθ' ἕτερον, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄξιον ἐρωτήσεως.* Ebenso in Bezug auf die Seele p. 30 A. *Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; — Δῆλον ὅτι φήσομεν. — Πόθεν λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα; — Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες.*

die Ursache von Allem; sie wirkt aber nach den die Vernunft constituirenden Ideen. *Die Ideen sind also das zuletzt Bestimmende; sie wirken aber nur, weil sie die Vernunft ausmachen, die dem beseelten Leibe des Alls zugehört.*

Auf diese Weise ist Plato vor dem schreienden Widerspruch gerettet, in welchen die Auslegung von Zeller und Ueberweg ihn gar zu unbarmherzig hineintreibt *); denn um Aristoteles' Auslegung und Anklagen, die mit Zeller übereinstimmen, brauchen wir uns wenig Sorgen zu machen, da er dem Plato gegenüber keine Gerechtigkeit kennt. Wohl aber müssen wir die eigenen Ansichten des Aristoteles heranziehen; denn er hat den Meister recht verstanden und deutlich dargelegt, und ob er schon diese Lehre für seinen eigenen Erwerb erklärt, so wissen

---

*) *Siebeck*, Unters. z. Phil. d. Gr. S. 121, der ebenso wie Zeller und Ueberweg die Stelle im Soph. 248 E. so deutet, dass den Ideen Bewegung und Leben (*κίνησιν καὶ ζωήν*) zugeschrieben werden solle, kommt desshalb durch die Logik der Sache sogar dahin, diese Bewegung als eine „*intelligible Bewegung*“ aufzufassen. Sehr natürlich und richtig, weil das Princip des Stehens und der sich selbst gleichen, unveränderlichen Ruhe ja unmöglich mit der Bewegung in einen Begriff vereinigt werden kann. Die „intelligible Bewegung“ ist aber ein Hülfsmittel, das nicht hilft; denn erstens kann man sich nichts dabei denken, da ja die subjectivische Auffassung verboten ist, und zweitens ist sowohl der Ausdruck als der Gedanke selbst durch keine Platonische Stelle belegt. S. 138 habe ich zu zeigen versucht, dass diese ganze Schwierigkeit durch ungenaue Interpretation entstanden ist; denn die *κίνησις* und *ζωή* wird von Plato nicht den Ideen, sondern dem All zugeschrieben, welches aus den unveränderlichen Ideen und der beweglichen Materie in Eins zusammengemischt ist. Das All ist eine Einheit, welche das sich selbst gleiche Formprincip (*πέρας*) und das Immer-anders-werden (*γένεσις*, *ἕτερον*) als Momente in sich besitzt, und daher bewegt und unbewegt zugleich ist.

wir doch besser, dass sie das Gut der Schule ist und dem Plato nach Gerechtigkeit als Interpretation und Commentar zu Statten kommen muss.

§ 4.

Gott und Mensch.

Nach diesen Voraussetzungen können wir nun die wichtigste Frage der Theologie und Psychologie beantworten, nämlich wie Plato und Aristoteles sich das Verhältniss von Gott und Mensch gedacht haben. Wir werden auch hier sehen, dass Aristoteles die Grundgedanken Plato entlehnt, und dass die Abweichung, die er davon macht, eine Inconsequenz und eine Schwäche ist.

1. Die Platonische Lehre.

Das Letzte, worauf alle Erkenntniss geht, ist das was auch das Erste ist, der Grund alles Wirklichen und der Erkenntnissgrund alles Seins. Das ist das Eine und Alles und dies ist das Gute. Sofern dieses als der Grund betrachtet wird, ist es der Gott.

Der Gott ist darum die Seele der Welt, und er hat Vernunft, weil die Ideenwelt, als das ewig Identische, in ihm ist; als Seele ist er zugleich das Princip aller Bewegung und somit der Grund alles Werdens. Da er nun das Eine und Alles ist, so ist er kein Einzelnes, keine Person und hat keine Erkenntniss, wie sie Menschen zukommt; denn der Mensch lernt, indem er sich besinnt auf die Idee, die das immer Identische im Wesen der Dinge ausdrückt. Gott lernt nicht; so fehlt ihm das menschliche Erkennen und Wissen; er ist das, was gelernt und gewusst wird, und er giebt Erkenntniss. So ist er also auch nichts Wirkliches, sondern jenseit dem

Wirklichen, weil er die Wirklichkeit verleiht *). Wie die Sonne weder das Sehen, noch das Gesehene (die Farbe) ist, und doch weder das Sehen als Subjectives, noch die Farbe als das Objective vorhanden sein und wirklich werden könnte, ohne das Licht der Sonne: so ist das Gute oder Gott weder Subject der Erkenntniss, noch das erkannte Object, sondern die Ursache von Beidem, indem er Beides ist vor der Scheidung und Zerspaltung in ursprünglicher und ewiger Einheit, und darum allein kann er auch Beides wieder zu einer Einheit mischen oder zusammenjochen zu einer Function **).

---

*) Staat S. 508. E. *Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ᾽ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει. — — Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

**) Die Stelle im Staat S. 507 D. ff., die hier berücksichtigt wird, muss auf die oben behandelte Stelle des Philebus zurückgeführt werden. Das Licht (*φῶς*) ist die Ursache (*αἰτία*) oder das vierte Princip, was durch die zahlreichen Andeutungen 508 A. *αἰτιάσασθαι*, *κύριον*, *ποιεῖν* und 508 B. *αἴτιος* u. s. w. hinreichend bewiesen wird. Diese Ursache aber ist auch die ursprüngliche Einheit, welche daher Subject und Object zusammenjocht. Vergl. 507 E. *οὐ σμικρᾷ ἄρα ἰδέᾳ ἡ τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων ξυζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.* Die Zusammenjochung wird sonst als Mischung bezeichnet. In der Ursache aber sind diese Gegensätze überweltlich eins. Diese Platonische Sprache ist viel richtiger und besser, als der moderne Ausdruck von der absoluten Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, weil diese Formel nur durch Abstraction gefunden wird, während Plato die zeugende Einheit des Alls auf vielen Wegen entdeckt.

Sofern nun die Welt aus ihm wird, ist er Demiurg und Vater der Welt, und die Welt ist sein Sohn *). Da er aber das Eine ist, so ist nur diese eingeborene Welt möglich und wirklich. Und da er ihre Seele und ihr Leben und ihre Wahrheit ist, so ist dieser Sohn der vollkommenste und beste und schönste Gott und der einzige Gott **).

In der Welt herrscht aber eine Stufenfolge der Bedingungen und ein Unterschied des Niedrigeren und Höheren. Das Eine ist das Viele und aus dem Vielen sammelt sich wieder das Eine. Den Abschluss findet diese Entwickelung im Menschen. Der Mensch geht aber in seiner Entwickelung ebenfalls durch verschiedene Stufen von der mit dem Leib verwickelten Sinnlichkeit und ihren Begierden bis zur reinen Erkenntniss. In der höchsten Erkenntniss erreicht der Mensch die Rückkehr zum Vater im Himmel ***). Er erkennt durch die Ideen, die in ihm gegenwärtig werden. Vater und Sohn sind Eins. Der Vater ist unsre „alte Natur". Jeder Rückgang zu unsrer Natur ist mit Lust begleitet. Darum ist diese Erkenntniss beseligend. Und Seligkeit ist Gott-

---

*) Ich beziehe mich hier nicht bloss auf den Timaeus, sondern auch auf den Staat S. 506 E., wo das Gute (*τἀγαθόν*) als Vater (*πατήρ*), und alles Andre mit der Sonne in erster Linie als Sohn (*τόκος τε καὶ ἔκγονος*) bezeichnet wird.

**) Timaeus p. 92 B. *θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.*

***) Ich habe hier und im Folgenden viele Begriffsreihen kurz zusammengefasst und erinnere immer nur an ein Paar Belegstellen. Der Vater im Himmel ist Timaeus 90 A. *πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον.* Ich habe absichtlich Vater statt Verwandtschaft gesagt, weil der bei Plato gebräuchlichere Ausdruck „Vater" durch das neue Testament populär geworden. Vergl. ferner Gesch. d. Parusie S. 137 ff.

seligkeit. Die Welt ist darum ein seliger Gott. Da wir durch diesen Rückgang zum Princip über das Werden und die Vielheit hinaus zur Einheit kommen, so ist diese Erkenntniss immateriell und ohne Bewegung. Das transscendente Eine ist der Welt immanent und wird bei seiner Rückkehr zu sich wieder transscendent *).

Der Mensch kann daher nichts schaffen und weder aus dem Einen das Viele entlassen, noch das Viele in Eins zusammenmischen, sondern Alles dieses zeugt und schafft nur Gott **). Der Gott aber ist unser Gott, in uns lebendig und unsre Natur; unsre Verwandtschaft ist im Himmel. Wenn wir durch die Bedingungen, die zum Heil nothwendig sind, hindurchgegangen sind, so erfassen wir das Göttliche, das wir daher als unseren Besitz

---

*) Der Zusammenhang der Glückseligkeit mit der Gottseligkeit ist Tim. 90 A. — E. gegeben, wo unsere Vernunft als *δαίμων* bezeichnet und das *φρονεῖν ἀθάνατα καὶ θεῖα* als die uns allein mögliche Unsterblichkeit (*ἀθανασία*) erklärt wird. Ferner *ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὐτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.* Diese selbe Etymologie und die daraus folgende Deduction ist in den Nikomachien paraphrasirt p. 1177 b. 30 (opp. *φρονεῖν ἀνθρώπινα*) und in der Eudemischen Ethik p. 1217 a. 25 wiederzufinden. Und auch in den Nikomachien X. 8. s. f. sieht man, wie Aristoteles diese Platonische Stelle in der Erinnerung hat, wo er schreibt: *ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύοντα*, denn das Platonische *θεραπεύοντα τὸ θεῖον* ist dasselbe, da der *νοῦς* das *θεῖον* ist. Für den Zusammenhang von *δαίμων* und *εὐδαίμων* im Sinne Plato's vergl. noch Rep. 540 C, wo er die Philosophen vom ganzen Staate nach ihrem Tode entweder als *δαίμονες* gottesdienstlich verehrt wissen will, oder wenigstens als *εὐδαίμονες* und *θεῖοι.*

**) Timaeus p. 68 D. *τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ξυγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν, οὔτ' εἰσαῦθίς ποτ' ἔσται.*

gewinnen und das uns selig macht. Der Mensch ist nicht Gott (ϑεός), sondern er hat und besitzt ihn und ist insofern mit Recht göttlich (ϑεῖος) zu nennen *). Und wenn das in ihm Werdende vergeht und das Individuelle der Person verschwindet, so zeugt Gott immer von Neuem, mit unverminderter Kraft andere Individuen, in denen er wieder erkannt, geliebt und besessen wird. Und so fort ins Unendliche, denn so war es von jeher und so wird es in Zukunft sein. Die unendliche Zeit mit dem unendlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens ist nur der sinnliche Ausdruck für die ewige Natur, für das zeitlose Wesen des Einen.

Gott ist also insofern untrennbar mit der Materie verbunden (was Aristoteles dem Platonischen Gedanken vorwirft) **), weil er ewige Ursache des Werdens und der Bewegung ist; er ist aber transscendent (was Aristoteles ebenfalls dem Plato vorrückt), weil das Eine als Princip nicht selbst materiell ist, sondern jenseit alles Wirklichen. Und zweitens weil durch die Katharsis der Mensch sich ethisch und wissenschaftlich über das Werdende und Materielle erhebt und in der Gottähnlichkeit transscendent wird.

Der Platonische Gedanke ist daher, soweit dies bei dem Fehler ***), den die Alten in der Bestimmung des Raums und der Materie machten, möglich war, consequent und klar und bestimmt.

---

*) U. a. St. vergl. Sophist. p. 216 B. *καί μοι δοκεῖ ϑεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, ϑεῖος μήν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω. — Καλῶς γε.* Ibid. 254 A. *ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφϑῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ ϑεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.*

**) Vergl. oben S. 250 ff.

***) Vergl. meine Schrift: Unsterblichkeit der Seele S. 65.

2. Die Aristotelische Lehre.

Wenden wir uns nun zu der Aristotelischen Theologie und Psychologie. Zuerst ist ganz ersichtlich, wie er mit Plato das immanente Göttliche als die Natur der Dinge fasst. Gott steht in so fern nicht draussen als eine wirkende Ursache dualistisch, wie der Arzt, der einen Kranken heilt, oder wie der Zimmermann, der ein Haus baut, sondern er ist selbst die Natur als Wirkendes und Werk zugleich, wie Aristoteles dies in der anschaulichen Analogie lehrt, es verhalte sich damit, wie wenn ein Arzt sich selbst heilt. Da ist Arzt und Patient nicht mehr dualistisch getrennt, sondern ein und dasselbe Wesen *).

Ebenso stimmt Aristoteles in der weiteren Entwicklung überein; denn der Mensch ist ihm die höchste Stufe der sublunarischen Welt und die Seele des Menschen daher die Entelechie der Welt; denn seine Sinnlichkeit ist die Form alles Sinnenfälligen und seine Vernunft die Form alles Intelligiblen. So ist Alles bis zur Seele nur Vermögen und Bewegung und erst in der Seele ist Wirklichkeit, und es giebt nichts Wirkliches ausserhalb der in der Seele erkannten Natur. Die Vernunft im Besondern ist Erkenntniss Gottes, und Theologie darum die höchste und erste Wissenschaft. Der Cirkel der Welt schliesst sich in dieser Erkenntniss; das Erste ist das Letzte. Die Theorie ist darum unsere Glückseligkeit und Vollendung **).

---

*) Vergl. meine Aristot. Forsch. II. S. 81 und auch S. 294 ff., wo der Gegensatz zwischen Kunst und Natur in Bezug auf das Verhältniss der Form zum Stoffe erörtert ist.

**) Vergl. meine Abh. Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie 1859 (Mélanges gréco-romains, T. II. des Bullet. der Akad. der Wissensch. in St. Petersb.) S. 125 und 134 ff.

Darum findet nun in der Vernunft auch die Loslösung von der Materie statt. Das immaterielle Intelligible wird von dem immateriellen Intellekt erkannt und die Wahrheit besteht in dieser Gleichung. Die Transscendenz findet daher nur durch die Philosophie ihren Weg. Der Mensch lebt durch die Philosophie und nur soweit er philosophirt, unsterblich wie ein Gott.

Gegensätze der Lehre. 1. Die Astrologie.

Wenn wir soweit nun Uebereinstimmung Platonischer und Aristotelischer Lehre haben, so beginnt, wie ich zu sehen glaube, der Gegensatz von zwei Punkten aus. Das Erste ist die Astrologie. Plato hatte mit seiner genialen Kühnheit die unsterblichen Thiere im sichtbaren Himmel, d. h. die Gestirne, nur als Werkzeuge der Zeit betrachtet *). Die Sonne liess er leuchten, damit der Mensch deutlicher die Zahlenverhältnisse der Zeit erkennen und die einfache vernünftigste Umdrehung der Sonne um die Erde, wodurch Tag und Nacht entsteht, als Einheit der Zeitmessung zu Grunde legen könnte **). Sonne, Mond und die fünf Planeten sind also bloss Werkzeuge und dienen einem Zwecke, der

---

*) Vergl. oben S. 185.

**) Vergl. oben S. 185. Timaeus p. 38 C. *ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.* Ibid. p. 39 B. *ἵνα δ' εἴη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει, ὡς τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅ τι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῶα, ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς. νὺξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονε οὕτως καὶ διὰ ταῦτα ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος.*

ihnen nicht immanent ist. Ihre Bewegungen ebenfalls sind bloss Spiegelungen der ewigen Natur der Welt und das Sonnenlicht ist nach äusserlicher Teleologie ähnlich wie in den Büchern Mosis gedeutet. Darum spricht Plato auch sehr von oben herab über den astrologischen Aberglauben; denn „Leute, die nicht zu rechnen verstehen“, bildeten sich ein, dass durch die Begegnungen der Gestirne und ihre Verhüllungen und ihr Wiedererscheinen furchtbare Uebel oder sonst zukünftige Ereignisse angedeutet würden *). Er selbst sieht darin nach Zahlenverhältnissen streng nothwendige Bewegungen und obwohl er die Sterne dabei nach der herkömmlichen Vorstellung der Griechen Götter nennt, so ist doch kein Zug zu finden, wonach er ihnen ein persönliches Leben und Handeln zugeschrieben hätte. Ja er spottet überall über die, welche die Astronomie für eine höhere und ehrwürdigere Wissenschaft halten, weil sie sich mit den oberen Dingen beschäftige. Denn jenes Oben und jenes Jenseit sei vielmehr ebenso ein Unten und Diesseitiges, sofern es sinnlich wahrnehmbar ist. Das wahre Jenseitige und Obere ist ihm nur die Vernunft und ihr Erkenntnissgebiet **).

Aristoteles aber ist aus vielen Gründen überzeugt, dass diese unsterblichen Thiere, wie auch der einheimische Glaube lehre, Götter wären, welche darum, wenn auch nicht der Art, doch dem Grade und Umfang nach ein viel vollkommeneres und glückseligeres Leben

---

*) Timaeus p. 40 C. — *κατὰ χρόνους οὕστινας ἕκαστοι* (*οἱ θεοί* d. h. die Sterne) *κατακαλύπτονται καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσι.*

**) Vergl. weiter unten den § über die Induction.

führen als der vernünftige Mensch*). Während also die sublunarischen Individuen fortwährend entstehen und vergehen, und ihre vernünftige, nicht entstehende Function, d. h. ihre Unsterblichkeit, immer nur punktweise in der Zeit hervortritt**), hatte er in den himmlischen Göttern eine auch in der Zeit beharrende actuelle Intelligenz. Von hier war der Weg zum Theismus eröffnet durch den Polytheismus. Denn obwohl sonst Aristoteles grade nicht durch religiöse Stimmung ausgezeichnet ist, so findet man doch Züge bei ihm, die in wunderlicher Weise an die polytheistische Schwärmerei erinnern. Er sagt unter Anderm, dass es dem Liebhaber süsser sei, von dem geliebten Wesen irgend einen beliebigen kleinen Theil zu erblicken, als viele andere und grosse Dinge genau zu besehen: in derselben Weise sei auch das Wenige, was wir von den unentstandenen und unvergänglichen, göttlichen Wesen, d. h. den Sternen, erkennen, wegen seiner Herrlichkeit süsser als alles Diesseitige***). Für Aristoteles ist daher die Astronomie, was sie für Plato nicht ist, eine Wissenschaft von dem

---

*) Metaph. XII. 10. *Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς — — ὅτι δὲ θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν. — —* Eth. Nicom. VI. 7. *καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.*

**) Eth. Nic. X. 7. *εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστιν.*

***) De partib. anim. I. 5. *τῶν μὲν* (sc. *τῶν οὐσιῶν τῶν ἀγενήτων καὶ ἀφθάρτων καὶ θείων*) *γὰρ εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα, ὅμως διὰ τὴν τιμιότητα τοῦ γνωρίζειν ἥδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα, ὥσπερ καὶ τῶν ἐρωμένων τὸ τυχὸν καὶ μικρὸν μόριον κατιδεῖν ἥδιόν ἐστιν ἢ πολλὰ ἕτερα καὶ μεγάλα δι' ἀκριβείας ἰδεῖν.*

Göttlichen *); denn das räumlich Jenseitige ist ihm ein wirkliches Jenseitiges von andrer, ätherischer Substanz, und während Plato die Astronomie nur wegen der dabei anwendbaren abstracten Mathematik schätzt, so verliert sich Aristoteles in die polytheistische Träumerei und schwärmt, worüber Plato spottete, für die göttlichen Räume oben, als wenn der Raum als solcher selbst hier schlechter und dort ehrwürdiger sein könnte.

2. Aristotelischer Theismus.

Nun kommt eine zweite Betrachtung hinzu. Die Erklärung alles Werdenden hatte dem Aristoteles gezeigt, dass die wirkliche Thätigkeit aus dem bloss der Kraft nach vorhandenen Zustande nicht hervorgelockt werden könne anders als durch eine frühere wirkliche Thätigkeit derselben Art. Aus dem Erz geht der Hermes nur hervor durch den wirklich thätigen Hermes-Begriff in dem Verstande des Künstlers. Und wie in der Kunst, so in der Natur, was Aristoteles durch den kurzen Satz immer zu belegen pflegt, dass der Mensch den Menschen erzeugt. Wie soll also die vernünftige Thätigkeit der Weltordnung und im Besondern die Vernunfterkenntniss des Menschen hervorgehen und sich erhalten, wenn nicht das, was als die letzte Function aus dem Zustande des Vermögens sich erst entwickelt, schon auch als Princip in ewiger Wirksamkeit wäre? Darum wollte Aristoteles den Gott nicht bloss immanent als die Weltordnung fassen, wie die Ordnung im Heere, sondern wie neben und vor dieser noch der Feldherr besteht, so setzte Aristoteles auch vor und neben die Welt noch in theistischer Weise

---

*) Ibid. p. 645 a. 4. *τὴν περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφίαν.* p. 644 b. 24. *περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὔσας καὶ θείας.* Und: De coelo II. 5. p. 288 a. 4. *θειότερους γὰρ ὁ ἄνω τόπος τοῦ κάτω.*

einen Gott *). Dieser denkt in ewiger Wirklichkeit sich selbst und geniesst die Seligkeit, die wir in geringem Masse zeitweise erlangen, in ewiger und erhabener Fülle **). In transscendentem Sein steht er ausser und über der Welt und ist, selbst unberührt von aller Bewegung, zugleich die Ursache aller Bewegung.

Durch diese Vorstellung schloss sich Aristoteles auch wieder dem nationalen Polytheismus an; denn die seligen Götter sind diesem ersten und transscendenten Beweger untergeordnet und vollziehen von ihm getrieben in mehr oder minder vollkommenem ewigen Leben, aber unter seinem monarchischen Regiment, die continuirlichen Bewegungen, von denen der ewige Bestand dieser sublunarischen und einzigen Welt bedingt ist.

Vergleichung des Platonischen Pantheismus mit dem Aristotelischen Theismus.

Wenn wir nun die Lehre des Meisters und des Schülers mit einander vergleichend den letzten Grund des Gegensatzes suchen, so treffen wir auf die Aristotelische Lehre von der Transscendenz der Vernunft (*νοῦς*). Aristoteles setzt als Princip der Bewegung des Alls eine Vernunft, die Subject-Object ist, ohne mit der Bewegung und der Materie, d. h. mit der Welt vermischt zu sein ***). Sie verhält sich nicht einmal

*) Metaph. Λ. 10. 1075 a. 11. *ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν; ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.*

**) Vergl. meine G. d. Begr. d. Parusie S. 141.

***) Der Platoniker Atticus, der die leidenschaftlichste Kritik gegen Aristoteles richtet, hat diesen Gegensatz richtig bemerkt,

wie eine Tangente an die Welt, da sie auch nicht einen Punkt mit ihr gemein hat; denn sie steht ganz ausserhalb der Bewegung. Sie bewegt, ohne bewegt zu werden und ohne in Bewegung zu sein. Das ist der grösseste Gegensatz gegen Plato; denn dieser will die Welt-Vernunft zwar auch als Subject-Object; aber das Subject soll die Materie sein, das Object die Ideenwelt. Und die Einheit beider soll nicht so gedacht werden, wie Aristoteles sie denkt, nach Analogie mit der dualistisch aufgefassten menschlichen Vernunft, sondern nach Analogie des Lichts, welches weder Farbe (Idee), noch Gesicht (Materie, Subject) ist und dennoch als das Eine Beides zugleich verwirklicht. Aristoteles also hat nach dem dualistischen Idealismus die eine Hälfte, als wäre sie das Ganze, zum Princip gemacht; Plato aber hat beide Hälften bis zu dem Punkte zurückverfolgt, wo sie das Eine und das Ganze ununterschieden sind *).

---

obwohl er sonst vielfach irrt. Er sagt bei Eusebius praep. evangel. XV. 9 (810) s. f. *ὁ μὲν γάρ* (sc. *Πλάτων*) *φησι νοῦν ἄνευ ψυχῆς ἀδύνατον εἶναι συνίστασθαι, ὁ δὲ* (sc. *Ἀριστοτέλης*) *χωρίζει τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν.*

*) Die erwünschteste indirecte Beweisführung für die Richtigkeit meiner Auffassung sehe ich in der von Zeller mit meisterhafter Klarheit geschriebenen Darlegung, dass seine Auffassung Plato's zu einem offenkundigen, unauflöslichen Widerspruch führt. Da der Widerspruch nun wirklich so crass ist, wie ihn Zeller aufdeckt, und andrerseits Plato, wie ich zu zeigen versuchte, anders aufgefasst werden kann: so betrachte ich den Zeller'schen Nachweis als einen mir zu Gute kommenden indirecten Beweis. Die Stelle bei Zeller Phil. d. Gr., II. 1. S. 484 lautet: „Müssen wir nun darauf verzichten, eine Ableitung des Sinnlichen aus der Idee bei Plato nachzuweisen, so müssen wir ebendamit auch bekennen, dass sich sein System in einen von seinem Standpunkt aus unauflöslichen Widerspruch verwickelt, einen Widerspruch, der sich schon in der Fassung der Idee selbst aufzeigen liess, vollstän-

Nun begreifen wir sehr wohl, wie Aristoteles dem Plato vorwirft, dass seine Weltseele oder Weltvernunft eine räumliche Grösse (*μέγεθος*) sei und sich von der Materie nie losmachen könne und darum kein seliges, sondern ein gequältes Leben führe *). Denn dieser Vorwurf ist soweit begründet, als Plato in der That den Gott nicht abtrennen wollte, als eine idealistisch und

---

dig aber erst jetzt hervortritt. Die Idee soll nach Plato (d. h. nach Zeller's Auffassung) alle Wirklichkeit in sich enthalten, zugleich aber soll der Erscheinung nicht bloss das durch die Idee gesetzte, sondern neben diesem auch ein solches Sein zukommen, das sich aus ihr nicht ableiten lässt; die Idee soll aus diesem Grunde einerseits zwar die alleinige Wirklichkeit und Substanz der Erscheinung sein, andrerseits aber doch für sich sein, in die Vielheit und den Wechsel des Sinnlichen nicht eingehen und des letzteren zu ihrer Verwirklichung nicht bedürfen. Ist aber die Erscheinung nicht Moment der Idee selbst, kommt ihr ein Sein zu, das nicht durch die Idee gesetzt ist, so hat die Idee doch nicht alles Sein in sich, und mag auch das, was die Erscheinung von ihr unterscheidet, nur als das Nichtsein bestimmt werden, das absolut Unwirkliche ist es in Wahrheit doch nicht, sonst hätte es nicht die Macht, das Sein der Idee in der Erscheinung zu beschränken, es in die Getheiltheit und das Werden auseinanderzutreiben" u. s. w. Ich verzichte nur ungern darauf, diese glänzende Darstellung Zeller's in ihrem ganzen Umfange mitzutheilen; denn sie ist sehr belehrend und überzeugend. Das Mitgetheilte aber genügt schon, um zu zeigen, dass Zeller bei seiner Auffassung unvermeidlich diesen Widerspruch schliesslich vor sich sieht. Der Widerspruch entsteht, weil die Idee von ihm und den Andern als „die alleinige Wirklichkeit und Substanz" aufgefasst wird, d. h. dass von dem ersten Gegensatz des Seins nur die Eine Hälfte als das Ganze genommen und die andere Hälfte aus den Augen gelassen wird. Diese muss dann nothwendig bei irgend einer Gelegenheit sich ebenfalls melden und bitten, nicht ganz ignorirt zu werden bei der Vertheilung der Welt. Folgt man aber meiner Auffassung, so ist dieser Widerspruch nicht mehr vorhanden.

*) Vergl. oben S. 253.

dualistisch verselbständigte Ideenwelt, sondern mit vollem Ernst das andre Princip mit ihm zusammenjochte. Die Einheit beider Principien brauchte er zur Erklärung der Welt; denn in jedem einzelnen Dinge, in der Seele, in der Tugend, im Staat und im Wissen, überall finden sich beide Principien als ihrem Ursprunge nach zusammengehörig und Eins, und es ist die menschliche Aufgabe, da wo es in unsrer Hand steht, die richtige, symmetrische Verknüpfung zu erreichen; trennen aber können wir sie nie, und auch die Katharsis und Philosophie trennt uns nicht ab von dem andern Princip, sondern löst uns bloss von der Vielheit des Werdens, indem wir in die Einheit des Ursprungs einkehren. Die Forderung Plato's dass die Weisen aus dem Lichte ins Dunkle zu den noch Gefesselten als Erlöser heruntersteigen müssen, und die ganze Stellung der Philosophie als Regierung und Gesetzgebung des Staates beweist, dass Plato wenigstens in seiner reiferen Zeit nicht daran dachte, in der Ethik den Dualismus zu predigen, von dem er gesagt hat, er sei eine Fabel, passend für Kinder *). Grade durch diese pantheistische Einheit hat Plato die Erklärung für die ewige Bewegung der Welt und für ihre ewige Liebe zur Idee gefunden, die in dem unendlichen Heraklitischen Flusse als das immer sich gleiche Eleatische Sein geboren wird und zur Parusie kommt. Der Vater erzeugt ewig den Sohn als den eingeborenen vollkommensten Gott.

Im Vergleich mit diesem reinen, strengen und grossartigen Pantheismus Plato's erscheint der Aristotelische Theismus und Polytheismus als ein Abfall und eine Schwäche. Denn 1) da bei Aristoteles die göttliche Ver-

---

*) Vergl. oben S. 137 f.

nunft als actuelle Wirklichkeit von Ewigkeit schon besteht, so ist gar kein Grund vorhanden, eine Welt zu schaffen, von welcher sie doch vollständig abgetrennt ist und bleibt. Das Beste ist ja schon wirklich auch ohne die Welt. 2) Zweitens aber tritt nun die Materie als Grund eines Dualismus neben den transscendenten Gott, während bei Plato Beides in dem Mischkessel des Timäus für die Ewigkeit in Eins zusammengemischt war. 3) Drittens muss dann, damit die Materie nicht ganz dem Gotte unzugänglich werde, in ihr eine leidende Vernunft gesetzt werden, die von jener transscendenten als der thätigen in Bewegung und zur Energie gebracht wird. Für das Verhältniss dieser Beiden, wonach sie wie im teleologischen Cirkel als Anfang und Ende sich vereinigen sollen, ist aber die Analogie des Arztes, der sich selber heilt, nicht nur nicht hinreichend, sondern gradezu falsch; denn das Heilende ist sein Begriff von der Gesundheit, der Begriff der Gesundheit ist aber von der Gesundheit des Leibes so sehr verschieden, dass der Begriff vorhanden sein kann, während der Leib krank bleibt; denn nicht der Begriff wird gesund, und die Gesundheit entsteht nicht durch Belehrung über ihren Begriff. Aber selbst wenn wir die Analogie zugäben, was wir aber nicht thun dürfen*), so wäre auch dann nichts damit bewiesen, sondern es wäre nur ein Beispiel für das Problem gezeigt, das wir wie in jenem Fall, so

*) Man sieht ja klar, dass das *οὗ ἕνεκα* und das *τούτου ἕνεκα* gänzlich verschieden sind. Vergl. meine Arist. Forsch. II. S. 294 Anmerk. *διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικὸν εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν.* Vergl. ebds. S. 75 Anmerk. 3. Aristoteles will allerdings grade diese Verschiedenheit zwischen Mensch und Gott festhalten; dadurch verliert er aber die Einheit und den Zusammenhang des Seienden, welchen Plato so energisch fordert und predigt.

auch an dem Verhältniss der Welt zu Gott zu lösen haben. Es wäre nur so, wie wenn einer auf die Frage, wie sind die Thiere entstanden, mit der Frage antwortete: wie sind die Menschen entstanden? Ausser diesen Schwierigkeiten kommt dann noch 4) viertens eine ganze Reihe von Fragen hinzu, die sich auf die phantastische Existenz der Gestirngötter beziehen, und es lässt sich begreifen, wie die Engel-Lehre der Kirchenväter und die wüste Dämonenwirthschaft daraus hervorkeimte. Denn man ging von hieraus leicht auf die Platonischen Metaphern zurück, indem man sie für baare Münze nahm, und die Epigonen der Akademie, die sich von der Naturforschung abwandten und bloss im reinen Denken und in der Phantasie lebten, hatten als Deckung immer die apodiktische Lehre des Aristoteles von den Engeln oder Göttern *) und ihrer Lenkung aller der zufälligen Ereignisse im meteorologischen Gebiete, bis auf die Geburten der Thiere und Menschen herab und deren Gesundheit, Kraft und Begabung und demgemässe Schicksale.

Wenn ich darum aber auch den Aristotelischen Theismus niedriger stelle als den Platonischen Pantheismus, so verkenne ich doch nicht, dass die Platonische Lehre eben keinen Abschluss bieten konnte, sondern nur in künstlerischer Weise durch Bilder die Probleme gelöst hatte, und dass der scharfe und bestimmte Geist des Aristoteles, geübt an naturwissenschaftlicher Untersuchung, vorerst den Mischkessel ausgiessen und die Elemente wieder sondern musste. Dass er dadurch zum Dualismus kam, ist nicht zu verwundern; vielmehr ist die Kraft zu bewundern, mit welcher er, trotz der scharfen Scheidun-

---

*) Die Götter wurden von den Kirchenvätern bald als böse Dämonen, bald als die Engel aufgefasst.

gen, wieder zum Ganzen und zur Einheit strebte. Das aber werden wir erkennen, dass Aristoteles, soweit er über den Platonischen Gedankenkreis hinausging, die Schwierigkeiten nur vermehrte und die Inconsequenzen nur schwach und nothdürftig verdeckte, während er die Grösse und Kraft in allen seinen Beweisen den Platonischen Voraussetzungen verdankt.

Hiermit soll nun das Verhältniss von Gott und Mensch, wie es von Plato und Aristoteles gefasst wurde, im allgemeinen Umriss bezeichnet sein, die genauere Untersuchung der einzelnen Begriffe gebe ich weiter unten am Ende der Aristotelischen Unsterblichkeitslehre.

§ 5.

Die Teleologie.

Vielleicht will man aber Aristoteles zum Entdecker der Teleologie machen und den Begriff der Entelechie ihm allein als Eigenthum zusprechen.

Die Entelechie.

Es würde dies allerdings in sofern richtig sein, weil Aristoteles sowohl den technischen Terminus Entelechie zuerst gebildet als auch die Teleologie lehrhaft überall an die Spitze der Untersuchung gestellt hat. Allein er verdient doch den Namen des Teleologen *κατ' ἐξοχήν* kaum mit besserem Rechte, als Amerika nach Amerigo und nicht nach Columbus genannt wurde. Denn alle die zur Teleologie gehörigen Begriffe sind von Plato schon deutlich erklärt, und die Teleologie selbst ist von diesem als der letzte Ausdruck der Welterklärung gefasst worden.

Den Beweis hierfür habe ich zum Theil schon in meiner Schrift über die Geschichte des Begriffs der

Parusie gegeben; denn die Parusie ist die Gegenwart der Idee, der Sohn, welcher der Vater ist. Das Erste und das Letzte ist dasselbe, und in dem seligen Leben und in der Unsterblichkeit in der Zeit erscheint das Ende als zurückgehend in den Anfang *).

Zweitens aber ist die ganze obige Kritik der Platonischen Unsterblichkeitslehre hierfür ein Beweis, denn alle Schlüsse gingen darauf hinaus, in dem Letzten der Schöpfung, in der menschlichen Seele, das Göttliche nachzuweisen, welches der Grund der ganzen Welt ist. Der philosophische Cirkel der Teleologie ist das Zauberwort, welches das Verständniss aller Platonischen Beweise eröffnet. Ohne diesen leitenden Faden verirrt man sich in dem mythischen Labyrinthe der Darstellung, so dass man zweifelnd bald die Strafen im Hades bejaht, aber die Seelenwanderung verneint, bald wieder umgekehrt, ohne je zu einer festen Annahme gelangen zu können.

Drittens kann man noch unzählige Stellen in Plato aufführen, wo im Einzelnen die teleologischen Begriffe erörtert sind. So enthält die Kritik der Anaxagoreischen Welterklärung im Phädon deutlich die Forderung, den Zweck oder das Gute als die letzte Ursache den bewegenden Ursachen voranzuschicken und in ihnen nachzuweisen, So erklärt der Timäus die Weltschöpfung aus dem Zweck, das höchste Gute zu verwirklichen, wie denn andrerseits der Mensch, wenn er sich dem Urbild der Welt, d. h. seiner „alten Natur“ verähnlicht hat, damit das Endziel (*τέλος*) des besten Lebens für jetzt und alle Zeit erreicht **). Die Ethik des Aristoteles hat nicht

*) Vergl. Parusie, besonders S. 137—140 und S. 9—12.

**) Timaeus p. 90 D. *τῷ κατανοουμένῳ* (d. h. der intelligiblen Welt als dem Urbild und Object) *τὸ κατανοοῦν* (d. h. den lebendigen Geist als Subject) *ἐξομοιῶσαι* (d. h. also die Gottähnlichkeit oder Atha-

bündiger und klarer den Zusammenhang mit der Metaphysik ausgesprochen, als er in diesen wenigen Worten kund gegeben wird. Und die Träumereien von einem Jenseits, in welchem eine vollkommene Erreichung des Ziels stattfinden könnte, sind von diesem teleologischen Standpunkte aus zur Nüchternheit zurückzuführen, da diese Welt die eingeborene und selbst der grösste und beste, schönste und vollkommenste Gott ist*).

Das *τί ἦν εἶναι.*

Die Teleologie findet ihren vollkommenen Ausdruck bei Aristoteles in dem Begriff des *τί ἦν εἶναι.* Denn das Materielle wird durch eine Ursache in Bewegung gesetzt, welche mit dem Endziel der Bewegung in Gleichung steht. Dieses Wesen der Sache, welches verschieden ist von dem einzelnen Ding, ist doch die ewige Natur desselben, und das einzelne werdende Ding hat nur Sein, sofern es das ist, was sein Sein war.

Der Sinn der Formel *τί ἦν εἶναι* und ihre Entstehungsgeschichte ist von Trendelenburg erklärt, und seine Erklärung mit Bonitz' Berichtigung ist von Allen angenommen. Uebrigens hat Alexander von Aphrodisias**) das Schwierige daran schon hinreichend

---

nasie) *κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.* D. h. also, dass auch nicht eine phantastisch eingebildete Zukunft etwa über dieses Endziel hinauskommen könnte, da der Cirkel geschlossen ist. Vergl. meine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele S. 192.

*) Tim. p. 92 B. *ὅδε ὁ κόσμος — εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.*

**) In Topic. Com. p. 24 p. 256, a. 31 — b. 30. *λόγος δηλωτικὸς τοῦ τί ποτέ ἐστι τὸ εἶναι ἐκείνῳ οὗ ἐστιν ὅρος. — — πλειόνων*

erklärt; denn es dreht sich die Frage um zwei Punkte, 1) woher der Dativ kommt? (*τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ* oder *τί ἦν αὐτῷ εἶναι*) und 2) warum statt *τί ἐστι* oder *τί ἦν* doppelt *ἦν* und *εἶναι* gebraucht wird? — Da das Sein (*εἶναι*) auf alles Mögliche sich beziehen kann, so ist die Frage nothwendig, was bei der Erklärung das Sein (*εἶναι*) bedeuten soll? denn das Sein (*εἶναι*) ist bei natürlichen Dingen die Bewegung (*κίνησις*), bei relativen Bestimmungen die Relation (*πρός τι*) u. s. w. Die Materie hat in gewissem Sinne kein Sein (*εἶναι*), weil sie sowohl sein, als nicht sein kann. Da nun von jedem Dinge Verschiedenes ausgesagt wird, Wesensbestimmungen, Folgebestimmungen, Accidenzien, so ist die Frage nothwendig, was demselben (*αὐτῷ*, also Dativus possessivus) das Sein (*εἶναι*) ist; und das blosse „was es ist“, oder „was es war“ ist nicht genügend, wenn man das Wesen des Dinges (*τὴν τοῦ πράγματος οὐσίαν*) abgesehen von den Folgebestimmungen, Accidenzien und der blossen generischen Subsumtion erklären will. Alles dieses hat Alexander vollkommen genügend dargelegt. Wenn Bonitz nun auch mit Recht sagt, dass in dem zuweilen statt des Dativs vorkommenden Genetiv der Ursprung der Formel *τί ἦν εἶναι* verdunkelt (obscurata) sei *), so ist dies doch dahin zu beschränken, dass eigentlich nur die Formel als Ganzes dabei zu einem Nennwort zusammengefasst wird (*ὡς ὀνοματι-*

γὰρ ὄντων τῶν ὑπαρχόντων ἑκάστῳ — — οὐκ ἄρα αὔταρκες τὸ ἦν. — — ὁ γὰρ τί ἐστι τὸ εἶναι αὐτῷ δηλῶν λόγος οὐκ ἔστιν ὁ τὸ γένος ἢ ἄλλο τι τῶν ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορῶν αὐτοῦ. — — καὶ ἔστιν ἴσον τὸ εἰρημένον τῷ λόγος ὁ τῆς τοῦ πράγματος οὐσίας δηλωτικός, καὶ καθό ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι.

*) Index p. 764 b. 4. Obscurata videtur formulae origo, cum aliquoties pro dativo genitivus ponitur.

κόν) *). Der Genetiv ist dann nicht anders als wie bei dem Substantiv „Wesen“ (*οὐσία*) zu deuten.

Mit dieser Formel brauchen wir uns desswegen nicht weiter zu beschäftigen, weil so ausgezeichnete Männer die Schwierigkeiten schon beseitigt haben. Es kommt uns hier aber auf die Gesichtspunkte der Teleologie an, die man bei dieser Frage nicht näher berücksichtigt hat, und die doch bei Vergleichung Aristotelischer und Platonischer Lehre ein grosses Interesse bieten.

Das Sein wird nach dem Bessersein, d. h. nach dem Zweck bestimmt.

Als Princip betrachte ich den Grundsatz Plato's, dass wir, wenn wir das wissen wollen, was ein Gegenstand ist, erforschen müssen, wie es ihm am Besten ist zu sein. Das Sein soll also teleologisch bestimmt werden, und Plato lässt im Phädon diesen Grundsatz sowohl für das Gebiet des Seins als für das Gebiet des Werdens (d. h. Entstehens und Vergehens, Thuns und Leidens) gelten **). Als Beispiele giebt er selbst folgende: z. B. soll erkannt werden, ob die Erde flach oder rund ist, so muss man den Grund angeben, „dass es besser war, dass sie so beschaffen sei“; oder auf die Frage, ob die Erde in der Mitte liege, soll man erklären, „dass es besser war, dass sie in der Mitte sei“, und so von allen Dingen, und über diese Erkenntniss

---

*) Alexander l. l. *τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι ὡς ὀνοματικὸν μὲν συλλαβὼν ἐξενήνοχε.* Alexander berücksichtigt aber den Genetiv nicht.

**) Phaedon p. 97 C. *εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.*

hinaus verlange er weiter keinen höheren Grund zu wissen *). Plato verlangt also in der Erklärung des Wesens die Angabe des Zwecks, als des Grundes für Wesen und Wirken und Leiden **).

Ist dies nun auch Aristotelische Lehre? Es ist kaum nöthig, dies zu beweisen, da es dem Aristoteliker als gewiss gilt, dass der Zweck das Letztbestimmende in der Natur ist. Um jedoch zu zeigen, wie genau Aristoteles den Platonischen Gedankengang beibehält, will ich an die schöne Untersuchung über die Theile der Thiere erinnern, wo er das Wesen der Natur als Seele aufweist; denn er scheint daselbst unmittelbar an den Phaedon anzuknüpfen. Er tadelt nämlich zuerst die Alten, dass sie die materielle Ursache (*ὑλικὴ ἀρχή*) für das Wesen der Natur hielten, während die Form viel entscheidender sei ***). Aber auch wenn man die Form erkannt habe, dürfe man diese doch nicht aus einer beliebigen Ursache der Bewegung erklären. Denn diesen Fehler begingen nach seiner Meinung die Früheren alle, und es ist sehr interessant, dass er, grade wie Plato im Phädon, hier den Anaxagoras mit seiner Vernunft (*νοῦς*) zu denen hinunterstösst, die Liebe und Streit oder den Zufall

---

*) Ibid. p. 97 E. *πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη — — ἐπεκδιηγήσασθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι. καὶ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτήν, ἐπεκδιηγήσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι.* Trendelenburg hat schon auf die Analogie dieser Ausdrucksweise mit dem Aristotelischen *τί ἦν εἶναι* hingewiesen.

**) Ibid. 98 B. *ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει — — τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον.* Ebenso Timaeus p. 30 A. in Bezug auf Ordnung im Verhältniss zur Unordnung der Bewegungen in der Welt *ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

***) Arist. de part. anim. A. p. 640 b. 28. *ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.*

zum Princip nahmen *). Denn alle diese geben nur die wirkende Ursache an. Aristoteles aber beruft sich auf das bessere Urtheil, das ein Zimmermann abgeben würde; denn diesem würde es nicht genügen zu sagen, dass durch Vermittelung des Werkzeugs (Beil, Bohr) ein Ding hohl, ein andres eben wurde, sondern er wird den Grund angeben, warum er den Schlag so geführt habe und zu welchem Zwecke, damit es seiner Form nach so oder so beschaffen werde" **). Aristoteles also erklärt, wie Plato, die Form oder das formale Sein aus dem Zweck oder dem Guten.

Sehr deutlich ist diese Platonische Begründung in dem zweiten Buche vom Himmel, wo Aristoteles untersucht, wesshalb der Himmel sich nach vorwärts und nicht rückwärts dreht; denn, sagte er mit einer Wendung Anaximanders ***), „auch dies muss Princip sein oder es muss dafür ein Princip geben." Die Antwort liegt in der Teleologie. Da nämlich die Natur immer von dem Möglichen das Beste (*τὸ βέλτιστον*) thut, und da die Bewegung nach Oben ehrwürdiger (*τιμιωτέρα*) ist als die nach Unten, und die nach Rechts besser als die nach Links, und die nach Vorwärts besser als die nach Rückwärts: so muss, wenn sich Alles möglichst

---

*) Ibid. p. 640 b. 7. *καὶ τίνος κινοῦντος οἷον νείκους ἢ φιλίας ἢ νοῦ ἢ τοῦ αὐτομάτου.*

**) Ibid. p. 641 a. 10. *βέλτιον ὁ τέκτων· οὐ γὰρ ἱκανὸν ἔσται αὐτῷ τὸ τοσοῦτον εἰπεῖν, ὅτι ἐμπεσόντος τοῦ ὀργάνου τὸ μὲν κοῖλον ἐγένετο τὸ δὲ ἐπίπεδον, ἀλλὰ διότι τὴν πληγὴν ἐποιήσατο τοιαύτην καὶ τίνος ἕνεκα, ἐρεῖ τὴν αἰτίαν, ὅπως τοιόνδε ἢ τοιόνδε ποτὲ τὴν μορφὴν γένηται.* Die *αἰτία* ist hier wie bei Plato die teleologische Ursache oder die Absicht.

***) Anaximander ist zwar nicht genannt; dass er aber gemeint ist, ergiebt sich aus der unten geführten zweiten Untersuchung über das Princip des Anaximander.

aufs Beste (*βέλτιστα*) verhält, hierin der Grund liegen; denn es ist das Beste, wenn die Bewegung einfach und unaufhörlich und auch nach der ehrwürdigeren Richtung (*ἐπὶ τὸ τιμιώτερον*) stattfindet *).

Ich will noch ein zweites Beispiel hinzufügen, welches nach dieser Seite bis jetzt noch nicht betrachtet zu sein scheint. In den Nikomachien nämlich bespricht Aristoteles die verschiedene Glückseligkeit, die dem Menschen erstens nach dem Göttlichem in ihm, d. h. nach der Vernunft, und zweitens nach dem Menschlichen oder Zusammengesetzten zukommt, und er wirft nun die Frage auf, welches von beiden mehr unser Sein wäre. Die Antwort ist: das Göttliche, weil dieses besser (*ἄμεινον*) ist **). Das Bessere ist also für jedes Wesen der Grund, um sein Sein zu bestimmen. Diese ächt Platonische Anschauungsweise liesse sich durch unzählige Beispiele belegen, und wir werden in jedem Buche des Aristoteles immer daran erinnert, dass das Sein jedes Dinges nach seiner besten Leistung oder besten Form bestimmt werden muss, d. h. nach seinem Zweck, so der Mensch nach der Tugend und das Auge nicht nach der Myopie, sondern nach dem Besten, wozu es ist, ebenso das Wesen des Staats nach dem besten Staat und das Wesen der Tragödie nach der besten Wirkung u. s. w.

---

*) De coelo II. 5. p. 287. 26. *διὰ τίνα ποτ' αἰτίαν ἐπὶ θάτερα φέρεται, ἀλλ' οὐχ ἐπὶ θάτερα; — — εἰ γὰρ ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον — — εἰ γὰρ ἔχει ὡς ἐνδέχεται βέλτιστα, αὕτη ἂν εἴη αἰτία καὶ τοῦ εἰρημένου· βέλτιστον γὰρ κινεῖσθαι ἁπλῆν τε κίνησιν καὶ ἄπαυστον, καὶ ταύτην ἐπὶ τὸ τιμιώτερον.*

) Eth. Nicom. K. 7 p. 1478 a. 2. *δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο* (nämlich der *νοῦς* als *θεῖον*), *εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον.* Das *κύριον* wie oben S. 291 A. * *κυριωτέρα φύσις.* Cf. Topic. VI. 12. *ἑκάστου γὰρ τὸ βέλτιστον ἐν τῇ οὐσίᾳ μάλιστα.* Ibid. VI. 5. 3.

Warum liess nun Aristoteles in seiner Formel *τί ἦν εἶναι* grade diese Bestimmung des Bessern (*ἄμεινον*) fallen? Bei Plato, wie bei Aristoteles geht in der Formel das Imperfect (*ἦν*) offenbar auf eine Zeit, die vor der Wirklichkeit des Dinges liegt. Da aber die so formulirte Frage offenbar auf Alles in der Welt und also auch auf die Welt selbst angewendet werden muss, so sieht man sofort, dass die Zeit nur metaphorisch gebraucht ist für das ideale Frühere (*πρότερον τῇ φύσει*) *). Plato liebte es nun, auch das Ungewordene zu construiren, als wäre es geworden, und die meisten seiner Metaphern liegen auf diesem Wege. Aristoteles aber tadelt dies an ihm überall und besonders in seiner Kritik des Timaeus. Sollte er nun vielleicht desswegen das Bessere (*ἄμεινον*) weggelassen haben aus der Formel? Denn das Bessere zeigt eine Wahl an, eine Möglichkeit des Andersseins. Aristoteles aber sucht auch in der genetischen Definition das, was sich nicht anders verhalten kann, sondern schlechthin so ist. Denn der letzte Zweck ist das Wesen der Sache selbst und liegt nicht jenseits; dadurch aber ist an und für sich die Form zeitlos bestimmt, und das Teleologische fällt mit dem Logischen zusammen. Aber auch bei Plato fehlt diese Einsicht nicht, nur liebt er vorherrschend die Metapher, wie er ja auch unser ewiges Wesen als unsre alte Natur (*ἀρχαία φύσις*) zu bezeichnen pflegt und die Form der Dinge gewissermassen aus einer Wahl der Mittel nach dem besten Zweck entstehen lässt, als

---

*) Alex. Aphrod. Top. p. 24. Comm. 256 a. 43. *τῷ γὰρ „ἦν“ οὐχ ὡς τοῦ παρελθόντος χρόνου δηλωτικῷ κέχρηται νῦν, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ ἔστιν. συνήθης δὲ ἡ τοιαύτη ἐστὶ χρῆσις — — λέγει γὰρ ὅρος τὴν οὐσίαν.*

wenn der göttliche Demiurg ohne Neid nach dem Besten gebildet, d. h. das Sein der Form bestimmt habe.

Definitionen im Gebiete der Contingenz.

In der Sache selbst aber ist Aristoteles, wie wir oben sahen, mit Plato darin ganz einverstanden, dass das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*) auf den Zweck, welches das Gute ist, bezogen, und speciell im Gebiete der Contingenz immer nur im Hinblick auf das Bessere angegeben werden müsse. Darum ist, was man so häufig übersehen hat, das *τί ἦν εἶναι* im Gebiete der Contingenz immer ein Ideal. Ich habe dies gegen die früher herrschenden Ansichten, wonach Aristoteles als Empiriker den gegebenen Verhältnissen so sehr Rechnung tragen sollte, dass er darum von dem Platonischen Idealismus abgefallen wäre, zuerst an dem Begriff der Glückseligkeit und des Staats nachgewiesen *). Die Glückseligkeit ist ein Idealbegriff, der schwerlich zu realisiren ist und im theoretischen Leben mehr als im praktischen zur Erfüllung kommt; ebenso ist der Staat ein Ideal, und die wirklichen Staaten haben nur mehr oder weniger an dem Wesen des Staates Antheil. Die praktische Politik hat desshalb die Aufgabe, die Mittel auszufinden, wodurch in dem gegebenen Staat möglichst viel von dem Wesen des Ideals verwirklicht wird **). Ebenso bemerkenswerth ist diese Auffassung im Gebiete der Kunst. Ich habe an einem anderen Orte ***) darauf hingewiesen,

---

*) Ueber die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen 1859. Ueber die Einheit der Aristotel. Eudämonie 1859.

**) Alexander Aphrodisiensis hat desshalb mit Recht auf das *τελειοῦν* und die *τελειότης* hingewiesen, welche in dem *τί ἦν εἶναι* allein massgebend ist (cf. in Topic. comm. p. 24. p. 256 b. 29).

***) Vergl. meine Aristotel. Forschungen II. Aristoteles' Philosophie der Kunst S. 179 — 190 und sonst besonders S. 280 f.

dass bei Aristoteles die Bestimmung der Tragödie eine idealische ist, da sie nicht einfach den gewöhnlichen Lauf der Dinge berichten darf, sondern sowohl in den Charakteren, als in der Verknüpfung der Handlungen, in den Erkennungen und in der Lösung, ja auch in der Diction das Bessere und Edlere zu suchen hat. Darum ist auch das Wesen der Tragödie, nicht wie Vahlen es hat glaublich machen wollen, von Aristoteles bloss empirisch und inductiv gefunden, sondern aus den ethischen Grundbegriffen deducirt, freilich mit Hinblick auf die reichliche Erfahrung an den besten Tragödien. Auch der Begriff des Schönen selbst und alle einzelnen Bestimmungen der Aristotelischen Kunstphilosophie sind nur durch diesen Gesichtspunkt des Idealischen im Gebiete der Contingenz richtig zu verstehen.

Teleologischer Begriff des Natürlichen.

Aber auch die teleologischen Begriffe, welche der Aristotelischen Psychologie und Naturphilosophie die bewunderungswürdige Sicherheit und Consequenz geben, sind alle schon von Plato definirt und in ihren letzten Zusammenhängen entwickelt. Ich will nur an einige erinnern. So ist z. B. der Begriff des Natürlichen (*κατὰ φύσιν*) und Widernatürlichen oder von Aussen Erzwungenen (*παρὰ φύσιν καὶ βίαιον*), der in der Aristotelischen Physiologie und Psychologie und Ethik, ja in seiner Astrologie überall massgebend ist, bei Plato bereits zu finden. Dieser erklärt z. B. die Lust als einen Vorgang, der wahrnehmbar zur Natur übergeht; während der Schmerz ein solcher gegen die Natur ist *). Die Natur wird dabei

*) Timaeus p. 64. D. *τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γιγνόμενον ἀθρόον παρ᾽ ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ᾽ εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ἠρέμα κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον.* Ebenso

als das durch den Zweck bestimmte Normale verstanden, während das Widernatürliche die abnorme Bewegung ist, die auch nur an dem Zweck gemessen werden kann. Obgleich Aristoteles in Bezug auf die Lust zu einer eigenen Begriffsbestimmung kam, so hat er doch in der allgemeinen Auffassung des Natürlichen wörtlich genau die Platonische Lehre beibehalten *).

Das Gravitationsgesetz.

Wendet man diese Begriffe auf die Naturphilosophie und Astrologie an, so erhält man das Princip für das berühmte Aristotelische Gravitationsgesetz. Aristoteles erklärt ja mit grossem Selbstbewusstsein alle früheren Kosmogonien für falsch, weil sie für die Bewegungen immer eine zwingende mechanische Ursache annahmen, wie z. B. den Wirbel, und deducirt sie ad absurdum, weil jede solche Ursache nothwendig einmal aufhören müsse, da sie an Kraft allmälig abnehme. Die Erhaltung aller Bewegung könne nur an natürliche Bewegungsursachen geknüpft werden. Die natürliche Bewegung sei geometrisch auf einen bestimmten Ort gerichtet, den jeder Körper nach seiner natürlichen Qualität freiwillig, d. h. ohne mechanisch zwingende Ursache,

---

Phileb. p. 31 D. *λύσιν τῆς φύσεως*, p. 32 B. *εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν, ταύτην δ' αὖ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν πάντων ἡδονήν.* In dem Ausdruck *ἀναχώρησις* ist der teleologische Cirkel sehr deutlich ausgesprochen, was weiter unten in dem § über die Induction des Weiteren erörtert werden soll.

*) In der Rhetorik I. 11. ist die Aristotelische Definition noch fast ein genaues Excerpt aus dem Timaeus *κίνησίς τις ψυχῆς καὶ κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητὴ εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν.* Man vergleiche die vorige Anmerk. In den Nikomachien erst bildet Aristoteles seine selbständige Auffassung aus, nachdem er zwischen *κίνησις* und *ἐνέργεια* genauer zu scheiden gelernt hat.

aufsucht. Diese ganze grossartige Anschauung verdankt er aber dem Plato; denn Plato hatte die Begriffe des Leichten und Schweren, des Oben und Unten untersucht und gefunden, dass diese Begriffe keine absolute Bedeutung hätten, sondern bei der Annahme der Kugelgestalt der Erde und der Welt hinfällig würden. Er setzte daher die qualitative Verwandtschaft als den Grund der Gravitation. Jeder Körper gravitirt zu dem ihm Verwandten, die Erde zur Erde, das Feuer zum Feuer; darum ist leicht und schwer, oben und unten relativ. Die Schwere des Feuers ist seine Bewegung nach Oben zu seiner Verwandtschaft, welche sich in der Peripherie gesammelt hat; während die Erde, z. B. ein wider seine Natur, d. h. durch mechanischen Zwang, aufwärts geschleuderter Stein, schwer ist, weil er sich nach Unten zu seiner Verwandtschaft, d. h. zur Erde in der Mitte bewegt. Das Unten bedeutet immer den Ort, wo das qualitativ Verwandte sich in grossen Massen befindet, und kann daher für die Antipoden geometrisch ganz entgegengesetzt zu bestimmen sein*). Alle diese Begriffe sind also an dem Begriff des Natürlichen und Widernatürlichen zu messen und die Gravitationslehre ist aus der Teleologie abzuleiten.

Wenn Aristoteles daher über diejenigen spottet, die für die Ordnung der Welt mechanische Ursachen suchen und entweder mythisch den Atlas unter den

---

*) Timaeus p. 63 A. *ἀλλ' εἰ καὶ περὶ αὐτὸ πορεύοιτό τις ἐν κύκλῳ, πολλάκις ἂν στὰς ἀντίπους ταὐτὸν αὐτοῦ κάτω καὶ ἄνω προσείποι.* — Ibid. C. *ἐπὶ γὰρ γῆς βεβῶτες, γεώδη γένη διιστάμενοι καὶ γῆν ἐνίοτε αὐτὴν ἕλκομεν εἰς ἀνόμοιον ἀέρα βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν.* — — Ibid. E. *ὡς ἡ μὲν πρὸς τὸ ξυγγενὲς ὁδὸς ἑκάστοις οὖσα βαρὺ μὲν τὸ φερόμενον ποιεῖ, τὸν δὲ τόπον εἰς ὃν τὸ τοιοῦτον φέρεται κάτω.*

Himmel stellen, um ihn vor dem Einstürzen zu bewahren*), oder die Wirbelbewegung des Himmels**), wie Empedocles, als die mechanische Ursache setzen, welche die Erde in die Mitte bringt und dort erhält: so hat er diese Auffassung ebenfalls von Plato überkommen, der im Phaedon sowohl den Atlas als den Wirbel und überhaupt alle mechanische Ursachen abweist, um dagegen die zweckmässige und immanente Ordnung der Natur, die nicht durch Zwang zu Stande kommt, an die Stelle zu setzen.

Es ist darum auch als eine Ungerechtigkeit des Aristoteles zu betrachten, wenn er es so darstellt, als ob er selbst zuerst das natürliche Gravitationsgesetz gefunden habe, während Plato noch, wie alle die Früheren, bloss mechanische Ursachen kenne und die grössere Dichtigkeit der einzelnen Stoffe in Rechnung ziehe. Plato soll bloss das Leichtere und Schwerere mit einander verglichen und dabei vergessen haben, dass das Leichtere doch immerhin auch schon schwer sei***). Wenn wir

---

*) Aristot. de coelo II. 1. *Διοπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἵ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν κ. τ. λ.* Platon. Phaedon. p. 99 C. *ἀλλ' ἡγοῦνται τούτου* (d. h. als die teleologische Weltordnung) *Ἄτλαντα ἄν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα ξυνέχοντα ἐξευρεῖν.*

**) Aristot. ibid. *οὔτε διὰ τὴν δίνησιν θάττονος τυγχάνοντα φορᾶς τῆς οἰκείας ῥοπῆς ἔτι σώζεσθαι τοσοῦτον χρόνον καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησιν.* Platon. Phaed. ibid. *διὸ δὴ καὶ ὁ μέν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν.*

***) Arist. de coelo IV. 2. *περὶ τῶν οὕτω βαρέων καὶ κούφων εἰρήκασι μόνον, ὅσων ἀμφοτέρων ἐχόντων βάρος θάτερόν ἐστι κουφότερον. Οὕτω δέ διελθόντες οἴονται διωρίσθαι καὶ περὶ τοῦ ἁπλῶς κούφου καὶ βαρέος· ὁ δὲ λόγος αὐτοῖς οὐκ ἐφαρμόττει. Δῆλον δ' ἔσται τοῦτο μᾶλλον προελθοῦσιν. Λέγουσι γὰρ τὸ κουφότε-*

aber die vorhin angeführten Stellen aus Plato heranziehen, so sehen wir, dass Aristoteles nichts weiter zu thun brauchte, als die Platonischen Grundsätze systematisch zu ordnen, um genau auf die Lehre zu kommen, die er selbst als seine eigne Entdeckung hinstellen möchte. Dass er in Einzelheiten Plato immer noch berichtigen konnte, steht ja ausser Frage; das Princip aber und die zu Grunde liegende Auffassung verdankt er jedenfalls seinem Meister.

Die wunderliche Lehre des Aristoteles von den physischen Eigenschaften des Raumes.

Wo sich aber Aristoteles in der Astrologie von Plato entfernt, da verlässt ihn die Sicherheit des Urtheils und er verirrt sich in Vorstellungen, die nach unserem Urtheil eine überraschende Albernheit einschliessen. Wir haben dies schon an den Vorstellungen erfahren, die er sich von den Gestirngöttern und ihrer idealischen Lebensweise machte. Auch hier nehmen wir dasselbe wahr. Denn Plato hatte als Grund der Gravitation die Attraction des Gleichartigen gelehrt. Die Folge davon ist offenbar, dass sich die gleichartigen Stoffe im Universum räumlich gruppiren müssen und zwar um kein Leeres zwischen sich zu lassen, in Kugeln oder concentrischen Kugelschichten. Dabei war aber noch nicht vollständig erklärt, warum die Erde grade den Mittelpunkt der Welt suchte oder fand, und das Feuer die Peripherie. Während Plato dies nun durch teleologische Betrachtungen erläuterte, weil nämlich einerseits das Wesen die Form ist, und die Form die Sache umschliesst und begränzt,

---

ρον χαὶ βαρύτερον οἱ μὲν ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ τυγχάνει γεγραμμένον, βαρύτερον μὲν τὸ ἐχ πλειόνων τῶν αὐτῶν συνεστός, χουφότερον δὲ τὸ ἐξ ἐλαττόνων χ. τ. λ.

andererseits das Feuer dem Wesen näher steht als das Erdartige, und dadurch eine Analogie des Feuers mit der Form und der Form mit der Peripherie entsteht: so behielt Aristoteles diese Gesichtspunkte zwar im Ganzen bei und setzte das Umfassende auch als das Höhere und Werthvollere und als Entelechie, aber er suchte zugleich die Auflösung der Schwierigkeit noch dadurch, dass er den Elementen eine specifische Beziehung zum Raum gab. Nach Aristoteles ist Raum nicht gleich Raum, denn der Raum ist erstens, wie auch Plato lehrt, nicht noch ausserhalb der Welt vorhanden, sondern nur die Beziehung des Einschliessenden zum Eingeschlossenen, zweitens aber ist der Raum nach Aristoteles in der Welt specifisch verschieden. Der Raum in der Mitte der Welt hat die Eigenschaft, die erdartigen Elemente anzuziehen, wie der höhere Raum (in der Peripherie der Welt) das Feuer anzieht. Das Erdartige bewegt sich also zum Erdartigen nicht, weil es gleichartig ist, sondern weil Beides zum Mittelpunkt der Welt eine specifische Beziehung hat. So sieht sich Aristoteles gezwungen, dem Raum als Raum physische Eigenschaften zu geben. Nach Plato ziehen sich die gleichartigen Massen an und concentriren sich in Folge davon; nach Aristoteles zieht der Raum die gleichartigen Massen auf gleiche Weise an und darum erfolgt die Concentration. Nun ist zwar sehr wohl begreiflich, wesshalb beide grossen Idealisten die mechanische Erklärung der Welt, wie sie Anaximander und die Atomiker gegeben hatten, verliessen, weil die Form der Welt nicht aus dem Zufall des Wirbels und aus einem Zwang erklärt werden durfte. Sie suchten desshalb natürliche Ursachen, d. h. solche, die in der Natur der Elemente selbst lagen, damit die Gestalt der Welt eine natürliche und desshalb geordnete und ewige sei. Da nun aber die Platonische

Erklärung der Massenanziehung des Gleichartigen keinen physischen Grund enthielt, warum das Erdartige sich grade um den Mittelpunkt der Welt ballt, wenn man nämlich die mechanische Wirkung der Wirbelbewegung bei Seite lässt: so lag freilich der Gedanke sehr nahe, dass die Gegenden des Raumes selbst eine physische Bedeutung hätten. Indem Aristoteles aber zu dieser Behauptung über Plato hinaus ging, kam er zu einer Absurdität; denn der Raum als Raum kann keine physischen Eigenschaften haben. Sofern er aber für diese Behauptung einen Grund suchte, blieb ihm nichts übrig, als die Analogie des Plato, wonach einerseits die Elemente selbst eine verschiedene Stellung zum Wesen der Dinge haben, andrerseits die Form oder das Wesen als das Begränzende (πέρας) der Peripherie entspricht. Soweit also Aristoteles begründet, geräth er in die Platonischen Gedankengleise, soweit er selbständig behauptet, scheint er eine wunderliche Lehre vorzutragen.

§ 6.

Die Materie.

Ueber den Begriff der Materie bei Plato ist sehr viel geschrieben. Das Beste hat nach meiner Meinung Zeller darüber gesagt*). Da es meine Absicht nicht

---

*) Neuerdings hat auch Siebeck in seinen „Untersuchungen zur Philos. der Gr.“ eine Abh. „Plato's Lehre von der Materie“ geschrieben, worin er die logische, metaphysische und physische Bedeutung der Materie zu bestimmen sucht und darauf hinauskommt, die Materie Plato's mit Zeller als den Raum zu fassen und ihr wenigstens „keine eigenthümliche Realität und Substantialität“ beizulegen (S. 135).

ist, die ganze Platonische Lehre hier zu entwickeln, so verweise ich dafür auf Zeller. Ich begnüge mich damit, hier nur diejenigen Punkte hervorzuheben, an denen, wie ich glaube, die bisherige Auffassung berichtigt werden muss.

Von allen Betrachtungsweisen ist die vergleichende besonders fruchtbar. Wie in der Sprachwissenschaft, so ist die Vergleichung zwar auch in den philosophischen Begriffen schon herrschend, aber nur gleichsam sporadisch; sie müsste continuirlich werden, um die vermeintliche Unabhängigkeit der Begriffe in die Geschichte ihrer Bildung aufzulösen. Wenn wir nach diesem Gesichtspunkt Plato und Aristoteles in Bezug auf den Begriff der Materie vergleichen, so werden wir sehr bald viele Aufschlüsse gewinnen, die für das Verständniss beider von Wichtigkeit sind. Denn man darf sich ja durch die Aristotelische Kritik nicht verleiten lassen, bei Plato die Gedankenschwäche vorauszusetzen, die Aristoteles ihm gar zu gern oft unterschieben möchte.

1. Angebliche Transscendenz der Materie bei Plato.

Wenn ich hier von einer Transscendenz der Materie spreche, so ist der Ausdruck ungewöhnlich; allein der Begriff ist derselbe wie sonst. Denn der Idee wird insofern Transscendenz zugeschrieben, als sie auch abgetrennt von der Materie Dasein haben soll. Ebenso muss man der Materie Transscendenz zuerkennen, wenn sie auch abgetrennt von der Idee vorhanden sein kann. Da nun die Aufmerksamkeit gewöhnlich nur auf die Transscendenz der Idee im Interesse des Theismus gerichtet war, so ist es allerdings ungewöhnlich, denselben Ausdruck für die Materie in Anspruch zu nehmen. Allein der gleiche Begriff erfordert den gleichen Ausdruck; denn das Daseiende zeigt uns immer eine Mischung von Form

und Materie, oder die Immanenz der Idee in der Materie oder der Materie in der Idee; es ist darum gerecht, den griechischen Terminus „χωριστόν“, den ich durch Transscendenz übersetze, für beide Principien in gleicher Weise zu gestatten. Im Deutschen würde „Selbständigkeit“ der zutreffende Ausdruck sein; da derselbe aber mehr im ethischen Gebiete gebraucht wird, so ziehe ich den bekannten Schulterminus vor.

Anfangen müssen wir nun wohl mit der genauen Formulirung, die Aristoteles seiner Lehre im Gegensatz zu Plato giebt. Er thut dies in den kurzen Worten: „Wir aber behaupten, es gebe zwar eine Materie der sinnenfälligen Körper, aber diese sei nicht transscendent, sondern immer mit einem Gegensatz versehen, woraus die sogenannten Elemente werden“ *). Nach Aristoteles sind also nur die Elemente wirklich vorhanden, die sich nach den Gegensätzen von warm und kalt, trocken und feucht ineinander verwandeln, während die allen zu Grunde liegende Materie niemals selbständig für sich (d. h. transscendent) sein kann. An dieser Stelle ist der Tadel des Aristoteles gegen Plato nun insofern noch erträglich, weil er von ihm bloss sagt: „Wie es aber in dem Timaeus dargestellt ist, so hat es gar keine Bestimmtheit; denn er hat nicht deutlich gesagt, ob das Alles-aufnehmende von den Elementen getrennt selbständig für sich ist“ **). Allein die nun folgende Kritik zeigt, dass Aristoteles dem Plato gern die Meinung unterschieben

---

*) Aristot. de gen. et corr. II. 1. *Ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα.*

**) Ibid. *Ὡς δὲ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, οὐδένα ἔχει διορισμόν· οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχές, εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων.*

möchte, die Materie wäre transsccendent für sich; denn er verwirft die Platonische Analogie der Materie mit dem Golde, aus dem allerlei Figuren gemacht werden könnten, desshalb weil beim einfachen Werden und Vergehen ja keine selbständige Materie übrigbleibt *). Nur bei der Veränderung (*ἀλλοίωσις*) bliebe das Ding bestehen, während seine Eigenschaften wechseln, z. B. wenn das schwarze Haar weiss wird, bleibt das Haar selbständig bestehen; aber wenn Luft sich in Wasser verwandelt beim Regen, so bleibt nichts Selbständiges zurück, ebenso wenn Wasser zu Luft verdampft **). Die Platonische Analogie wird also verworfen, weil sie die Transscendenz der Materie voraussetzt, und im Gegensatz gegen diese Lehre sagt er dann nachdrücklich: „wir aber behaupten" u. s. w. mit den vorhin angeführten Worten.

Diesen selbigen Vorwurf erhebt Aristoteles auch sonst. Denn er zeigt nachdrücklich immer, dass Plato eine Entstehung der Welt gelehrt habe, da vor der Welt die „ungeordnet bewegte Materie" vorhanden gewesen sei ***). Die Materie wird dadurch transscendent gemacht. Diese angebliche Platonische Lehre widerlegt er ausführlich. Erstens wenn die Welt ent-

---

*) Ueber diese Analogie vergl. weiter unten die ausführliche Darlegung.

**) Ibid. *Καὶ τοῦτο οὐ καλῶς λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον λεγόμενον, ἀλλ' ὧν μὲν ἀλλοίωσις, ἔστιν οὕτως, ὧν δὲ γένεσις καὶ φθορά, ἀδύνατον ἐκεῖνο προσαγορεύεσθαι, ἐξ οὗ γέγονεν.* Die oben gegebenen Beispiele sind die allbekannten Aristotelischen.

***) Aristot. de coelo III. 2. *καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως.* Timaeus p. 30 A. *οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

standen sei, könne sie nicht, wie Plato meine, trotzdem unvergänglich fortdauern *), denn man müsste sich doch auf den allersichtlichen Erfahrungssatz verlassen, dass alles Entstehende auch wieder vergehe **). Zweitens wenn die Materie in ungeordneter Bewegung vor der Welt bestehe, so würde die mit der Welt entstehende Ordnung der Bewegung ja ein Zwang sein; alle erzwungene Thätigkeit sei aber gegen die Natur (*παρὰ φύσιν*). Folglich würde die gegenwärtige Weltordnung widernatürlich sein. Und man müsste daher auch umgekehrt behaupten können, dass die Unordnung das Wesen der Natur sei. Wäre die Ordnung aber das Wesen der Natur, so wäre die Weltordnung nicht entstanden, sondern ewig ***).

---

*) Arist. de coelo I. 10. *ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ· ἐκεῖ γάρ φησι τὸν οὐρανὸν γενέσθαι μέν, οὐ μὴν ἀλλ' ἔσεσθαί γε τὸν ἀεὶ χρόνον.*

**) Ibid. *Μόνα γὰρ ταῦτα θετέον εὐλόγως ὅσα ἐπὶ πολλῶν ἢ πάντων ὑπάρχοντα, περὶ δὲ τούτου συμβαίνει τοὐναντίον· ἅπαντα γὰρ τὰ γενόμενα καὶ φθειρόμενα φαίνεται.* Aus dieser Aristotelischen Kritik ist auch der Hohn abzuleiten, mit dem Plato bei Cicero de natura deorum I. 8. abgefertigt wird: Sed illa palmaris quidem, quod, qui non modo natum mundum introduxerit, sed etiam manu paene factum, is eum dixerit fore sempiternum. Hunc censes primis, ut dicitur, labris gustasse physiologiam, qui quidquam, quod ortum sit, putet aeternum esse posse? quae est enim coagmentatio non dissolubilis? aut quid est cujus principium aliquod sit, nihil sit extremum?

***) De coelo III. 2. *Ἀνάγκη γὰρ ἢ βίαιον εἶναι τὴν κίνησιν ἢ κατὰ φύσιν. Εἰ δὲ κατὰ φύσιν ἐκινεῖτο, ἀνάγκη κόσμον εἶναι. — — Ἔτι τὸ ἀτάκτως οὐθέν ἐστιν ἕτερον ἢ τὸ παρὰ φύσιν. ἡ γὰρ τάξις ἡ οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν — — συμβαίνειν οὖν αὐτοῖς τοὐναντίον τὴν μὲν ἀταξίαν εἶναι κατὰ φύσιν, τὴν δὲ τάξιν καὶ τὸν κόσμον παρὰ φύσιν.*

Dass Aristoteles also dem Plato die Transscendenz der Materie vorwirft, ist Thatsache *). Die Gerechtigkeit dieses Vorwurfs wollen wir jetzt betrachten. Wenn Hegel, offenbar in Erinnerung an Plato, in seiner Logik sagt **): „Die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des ewigen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich desswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ — so wird nur ein der Hegel'schen Philosophie völlig Unkundiger behaupten können, dass Hegel seinem Gott in strenger Transscendenz ein ewiges Leben vor der Welt zugestanden und der Welt einen zeitlichen Anfang gegeben habe. Genau ebenso verhält es sich mit Plato, dessen Darstellungsweise Hegel zum Vorbild nahm. Plato ging von der Betrachtung der sinnenfälligen Dinge aus und fand, dass man in denselben einen formalen Factor, die

---

*) Zeller hat die Frage von diesem Standpunkt aus nicht untersucht, sonst würde er nicht grade das Zeugniss des Aristoteles für das Gegentheil geltend machen (Vergl. Ph. d. Gr. II. 1. S. 464), dass Plato kein „positives Princip neben der Idee“ gehabt habe. Er kommt zu dieser Auffassung nur, weil er unter einem solchen Princip durchaus nur eine „körperliche Materie“ und „ausgedehnte Masse“ versteht, was, wie wir oben sahen, Aristoteles zwar auch dem Plato andichtet, was er aber grade an den von Zeller angeführten Stellen (vom ἄπειρον und μὴ ὄν) allerdings nicht behauptet. Da Aristoteles sich gegen Plato durchaus nur eristisch verhält, so ist es sehr natürlich, dass wir die widersprechendsten Zeugnisse über Platonische Lehre von Aristoteles überliefert bekommen haben. Vergl. weiter unten meine ausführlichere Betrachtung über diese Frage.

**) Hegel, Wissenschaft der Logik, Einleitung S. 35—36.

Idee, und einen materialen Factor, den Grund der Bewegung und Veränderung, unterscheiden müsse *). Anzunehmen aber, diese beiden Unterschiede wären selbstständige Principien, die wer weiss wie lange für sich gelebt, bis sie Hochzeit gemacht und als Vater und Mutter einen Sohn, die Welt, erzeugt hätten: das bezeichnet Plato als ein Kindermärchen **). Und es gehört nach meiner Meinung entweder Unfähigkeit oder ein absichtliches Missverstehen dazu, wenn man den poetischen Ausdruck von der vor der Weltschöpfung sich chaotisch und in wilder Unordnung bewegenden Materie in eigentlicher Bedeutung nehmen und Plato den Philosophen durch Plato den Dichter widerlegen oder schulmeistern will. Da von einer Unfähigkeit bei Aristoteles nicht die Rede sein kann, so müssen wir also auch hier wieder erkennen, wie der auf den strengen, wissenschaftlich exacten und eigentlichen Ausdruck hinarbeitende Aristoteles eine Art von Missbehagen und Geringschätzung gegen die dichterische Sprache Plato's empfand und ihre Unangemessenheit an die Philosophie durch solches ironische Missverstehen der Platonischen Lehrsätze zu rügen suchte, wobei natürlich das Verdienst seiner eigenen Arbeit um so heller ans Licht trat ***).

---

*) Vergl. oben S. 114.

**) Vergl. oben S. 137. Dass nach Aristoteles Beispiel auch die schwachen Köpfe sich im Hochgefühl ihres Uebergewichts über Plato's Metaphern hermachten, um ihn ungestraft verlachen zu können, sieht man aus Cicero de natura deorum I. 9. sciscitor, cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecula (nämlich vor der Weltschöpfung) dormierint.

***) Da wir nicht in diesem Verhältniss zu Plato stehen, so brauchen wir ihm nicht so peinlich auf die Ausdrücke zu passen, um ihn damit zu schrauben. Desshalb billige ich es nicht, dass Zeller Phil. der Gr. II. 1. S. 463 und auf ihn sich berufend

Dass Aristoteles aber dennoch nur die Abrechnung machte aus den ihm von Plato vollständig übergebenen Daten und nach der von Plato angegebenen Methode werden wir nun im Einzelnen zu betrachten haben. Ich will nur noch daran erinnern, dass Plato die Unselbstständigkeit der Materie schon dadurch andeutet, dass er der identischen Substanz (οὐσία) gewöhnlich das Werden (γένεσις) oder das Werdende und Vergehende gegenüber stellt. Das Werden ist aber immer die Materie, sofern sie schon von einer Idee bestimmt wurde und in einen Gegensatz übergeht. Die Auffassung der Materie als eines selbständigen Princips ist dadurch ausgeschlossen. An den Stellen jedoch, wo er die Materie wirklich als transscendent aufführt, ist der Ausdruck entweder ganz mythisch, z. B. wenn er sie mit Erinnerung vielleicht an die Aegyptische Isis die Mutter und Amme nennt, oder er tischt einen so handgreiflichen Widerspruch auf, dass man sofort erkennt, es sei das nicht eigentlich zu nehmen. Im Timäus z. B. setzt er vor der Entstehung der Welt jenes Dreifache, das Seiende, den Raum und das Werden *). Da aber das Werden schon den Begriff der Welt in sich schliesst und auch sowohl Raum

---

Siebeck Unters. z. Phil. d. Gr. S. 103 dem Plato vorwerfen, er habe Tim. p. 30 A. „ein Sichtbares vor der Weltbildung“ angenommen. Denn so sehr dies auch dem Wortlaut entspricht, so sehr ist es doch gegen den Sinn des Zusammenhangs und gegen den gesunden Menschenverstand, den Plato in hohem Grade besass. Aber wir brauchen nur ein Paar Zeilen weiter zu lesen, um zu erfahren, dass Plato unter πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν nichts anders meint als τὰ κατὰ φύσιν ὁρατά. Wenn die Stelle, wie Zeller selbst zeigt, mythisch zu fassen ist, warum dann die einzelnen Wörter pressen?

*) Timaeus p. 52 D. ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

als Seiendes in sich hat, so ist doch augenscheinlich, dass man den Mythologen nicht ohne groben Missverstand beim Wort nehmen dürfte. Nach meiner Meinung lehrt desshalb Plato trotz der Behauptung des Aristoteles nirgends eine Transscendenz der Materie.

2. Die Methode.

Wie kam Plato darauf, ein materielles Princip anzunehmen? Auf diese Frage giebt der Timaeus die dunkle Antwort: „es sei dasselbe ohne sinnliche Wahrnehmung durch einen unächten Vernunftschluss zu erfassen und kaum glaubhaft“ *). Was für eine Methode hiermit angegeben sei, ist schwer zu sagen. Kein Wunder, wenn man darüber streitet. Statt aller weiteren Erwägungen will ich daher hier nur, zum Beweise, dass diese Frage noch nicht erledigt ist, die Bemerkungen Zeller's anführen **): „Gegenstand der Wahrnehmung kann sie nicht sein, wie Plato selbst sagt, denn die Wahrnehmung zeigt uns immer nur bestimmte, geformte Stoffe, nicht die reine formlose Grundlage alles Stofflichen, nur ein *τοιοῦτον*, nicht das *τόδε*. Gegenstand des Denkens aber, sollte man meinen, noch viel weniger, denn das Denken hat es nur mit dem wahrhaft Seienden, nicht mit dem Nichtseienden zu thun. Und doch lässt sich schlechterdings nicht einsehen, wie wir zur Vorstellung von diesem Wesen kommen, wenn wir es weder wahrzunehmen, noch zu denken im Stande sind. Es ist nur ein verdeckter Ausdruck für diese Verlegenheit, wenn Plato sagt, es werde durch ein uneigentliches Denken ergriffen.“ Zeller fügt noch hinzu: „Worin die-

---

*) Tim. p. 52 B. *αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν.*

**) Zeller, Phil. d. Gr. II. 1. S. 370.

ses Denken näher bestehe, hätte Plato selbst ohne Zweifel nicht zu sagen gewusst, denn grade desshalb wählt er den seltsamen Ausdruck, weil er die Vorstellung der Materie in keiner seiner erkenntnisstheoretischen Kategorien unterzubringen weiss.“

So treffend diese Zeller’schen Bemerkungen sind, wenn wir unsern Blick bloss auf Plato beschränken, so scheint mir doch eine reichlichere Einsicht sich sofort zu erschliessen, wenn wir auf den Gedankenkreis des Aristoteles übergehen, der ja, wie wir sahen, die Gedanken seines Meisters systematisch ausgedrückt hat, und aus dessen bestimmterer Sprache sich durch Rückschluss Plato wieder erklären lassen muss. Wir werden nämlich auch hier finden, dass Aristoteles eigentlich keinen neuen Gedanken gewonnen, sondern nur den Platonischen präciser gefasst hat. Darum müssen wir auch von Aristoteles ausgehen, wenn das weniger Klare durch das Klarere verstanden werden soll.

Aristoteles.

Aristoteles nun erkennt, da er das Wesen der Materie zu erfassen sucht, dass von ihr gar keine bejahende Bestimmung gegeben werden kann; denn sie ist weder etwas, noch von einer bestimmten Grösse, und sie hat an sich weder Länge, noch Breite, noch Tiefe, noch eine bestimmte Kraft, oder Thätigkeit oder Beschaffenheit *). Alles dies bezieht sich nämlich, wenn

---

*) Metaph. Z. 3. 1029. a. 10. *εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστιν ἄλλη διαφεύγει. περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐθὲν ὑπομένον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ᾽ οὐκ οὐσίαι· τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία· ἀλλὰ μὲν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐθὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ*

wir es aussagen, nicht auf die Materie, sondern auf das Formprincip, oder auf die Idee; diese selbst aber wird von der Materie prädicirt *). Wenn wir also alle die Bestimmungen, welche die Form oder das Was des Dinges ausmachen, weglassen, so scheint nichts übrig zu bleiben.

Ebenso müssen wir der Materie auch keine verneinenden Bestimmungen geben wollen; denn alle solche Verneinungen betreffen Zufälliges. Aristoteles meint, dass, wollten wir etwa sagen, die Materie sei nicht Gold oder nicht weiss, dies nur eine nebensächliche Beziehung auf eine bestimmte Form sei. Die Materie an sich aber hat mit solchen accidentellen Bemerkungen nichts zu thun und kann daher ebensowenig verneinend bestimmt werden **).

Da folglich kein bejahendes und kein verneinendes Prädicat von der Materie ausgesagt werden kann, so bleibt nur übrig, sie als Substanz zu fassen. Allein hier tritt nun wieder die Schwierigkeit auf, dass wir unter Substanz doch viel eher das verstehen, was das ideale Wesen der Sache ist, oder in zweiter Linie dasjenige, was aus der Idee und der Materie zusammen (*τὸ ἐξ ἀμφοῖν*) besteht ***). Substanz also ist die Materie

---

τι ἔστι τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

*) Ibid. *τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐθέν ἐστιν.*

**) Ibid. *οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις· καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός.*

***) Ibid. a. 26. *ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην. ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος* (worin das *τόδε τι*

wohl *), aber nicht die Substanz, welche wir durch die Vernunft als das formale Wesen der Natur in der Definition und in den wissenschaftlichen Beweisen erkennen **). Ebenso wenig diejenige Substanz, welche aus Idee und Materie gemischt, durch die Sinne und die Meinung (*δόξα*) erkannt wird ***). Irgend wie offenbar ist uns aber doch das Wesen der Materie †).

Aristoteles hat nun genau angegeben, auf welche Weise wir von der Materie etwas wissen und zwar mit folgenden Worten: „Die zu Grunde liegende Natur ist wissbar mit Hülfe der Analogie. Denn wie sich zur Bildsäule das Erz verhält oder zum Stuhl das Holz oder wie zu einem der andern Dinge, die eine Form haben, der Stoff und das Ungeformte, bevor es die Form empfing, so verhält sich auch (die zu Grunde liegende Natur) zum Formprincip und dem Dieses und dem Sein“ ††). Wir

---

besteht) *καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν* (worin das *χωριστόν* gegeben ist) *οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.*

*) Dies ist überall bekannte Aristotelische Lehre und findet seinen letzten Ausdruck Metaph. H. 6. 1045. b. 17. *ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* Darum sagt Aristoteles auch z. B. Phys. I. 9. *καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην.*

**) Die *οὐσία κατὰ τὸν λόγον.*

***) Metaph. Z. 15. 1039. b. 27. *διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὐθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ' ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν κ. τ. λ.* Cf. ibid. 1027. a. 13—22.

†) Metaph. Z. 3. 1029 a. 32. *φανερὰ δέ πως καὶ ἡ ὕλη.*

††) Arist. Natur. ausc. I. 7. *Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην*

sehen also, dass Aristoteles die Art, wie eine Erkenntniss der Materie möglich sei, zu bestimmen gesucht hat. Und zwar hat er den technischen Ausdruck dafür gefunden; es ist die Analogie.

Die Materie, sehen wir, ist nicht durch sinnliche Wahrnehmung zu erkennen, denn diese zeigt uns nur geformte oder bestimmte einzelne Materien; sie ist zweitens nicht wissenschaftlich erkennbar, denn die Wissenschaft führt auf das ideale Wesen der Sache (*οὐσία κατὰ τὸν λόγον*). Die Materie hat darum keine Einheit und kein Sein, wie es dem Formprincip zukommt*). Aber erkennbar ist sie dennoch. Was sollen wir nun von der Analogie halten?

Die Analogie definirt Aristoteles sonst als die rhetorische Induction**). Aller Beweis geschieht entweder durch Syllogismus oder durch Induction. Durch keins von Beiden können wir auf den Begriff der Materie kommen, weil sie kein ideales Wesen (*λόγος*) hat. In der Rhetorik wird aber für die grosse Masse statt des Syllogismus das Enthymem gebraucht und statt der Induction die Analogie oder das Beispiel. Mit Hülfe der Analogie, meint er, sei auch die Materie wissbar. In der Analogie sind wie in der Regel de tri immer drei Stücke bekannt, das vierte wird als das Unbekannte (x) gesucht. In der mathematischen Proportion aber haben wir eine streng wissenschaftliche Erkenntniss, weil das Gesetz, welches das Verhältniss der beiden ersten Glie-

---

ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.

*) Ibid. *Μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι.*

**) Rhetor. I. 2.

der regelt, im Exponenten einen bestimmten Grössenwerth hat; dagegen beruht der Gebrauch der Analogie in der Rhetorik und sonst grade darauf, dass man dieses Gesetz nicht allgemein aussprechen kann und nicht kennt, weil man sonst syllogistisch schliessen könnte. Man sagt also: „Gebt nicht zu, dass der Perser Aegypten erobert; denn er wird hinterher Griechenland mit Krieg überziehen. Beweis durch die Analogie: Darius eroberte erst Aegypten und zog dann gegen Griechenland; Xerxes eroberte erst Aegypten und schiffte dann gegen Griechenland“ *). Das allgemeine Gesetz ist nicht sicher; denn vielleicht will der gegenwärtige Perserkönig nicht Griechenland hinterher erobern, da die Verhältnisse anders geworden sind. Es ist bloss eine Wahrscheinlichkeit vorhanden und die Beispiele (Analogien) wirken wohl Glauben (πίστις), aber geben keine Gewissheit, da sie kein Gesetz durch Induction feststellen. Es ist nur ein *Schluss von einem Fall auf einen andern Fall* **), wodurch dieser als das x mit Wahrscheinlichkeit bestimmt wird, doch ohne Erkenntniss des Exponenten, d. h. des Gesetzes. Dies ist nun der Gebrauch, den Aristoteles überall von der Analogie macht; denn auch in der Zoologie wird die Einheit der Art (εἶδος) zuerst gesucht, dann die der Classe (γένος), und soweit lässt sich das Formprincip als Gesetz erkennen, darüber hinaus führt aber die Analogie, wie z. B. wenn die Flosse des Fisches mit dem Flügel des Vogels, die Schuppe mit dem Haar verglichen wird; dabei hört aber schon die Bestimmtheit der Erkenntniss auf, weil Beides nicht mehr bloss quantitativ verschieden ist, und weil keine be-

---

*) Rhetor. II. 20.

**) Ibid. 1. 2. *ὡς μέρος πρὸς μέρος, ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ὅταν ἄμφω μὲν ᾖ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος, γνωριμώτερον δὲ θάτερον ᾖ θατέρου.*

stimmte Form mehr erkannt werden kann. Ebenso ist die Metapher eine Analogie; denn was der Löwe unter den Thieren, ist Hektor unter den Trojanern *).

Wir sehen daher, dass nach Aristoteles die Materie nur wie durch eine Metapher oder wie durch eine rhetorische Induction, die bloss Glauben (πίστις) erzeugt, erkannt werden kann. Die Methode also ist technisch bestimmt und die Art der Erkenntniss hiermit dargelegt. Wenden wir uns nun zu Plato.

Plato.

Wir bedürfen nun keiner weiteren Erwägungen mehr, sondern können augenblicklich erkennen, dass Aristoteles alle diese Bestimmungen aus der Schule mitgebracht hat. Von Plato hat er den für die Erkenntnissweise der Materie massgebenden Gegensatz, dass das ideale Wesen der Natur, wodurch die Dinge bestimmt werden, sich nur durch die Vernunft (νόησις) erkennen lasse, während die einzelnen, dem Werden unterworfenen Dinge nur den Sinnen (αἴσθησις) und der Meinung (δόξα) zugänglich sind **). Von Plato hat er daher auch die Erkenntnissweise der Materie gelernt, der behauptet, sie sei ohne Wahrnehmung (μετ' ἀναισθησίας) zu erfassen durch einen unächten Schluss (λογισμῷ τινὶ νόθῳ), und kaum Glauben erweckend (μόγις πιστόν) ***). Denn dass dieser unächte Schluss nichts anders als die Analogie ist, sieht man, wenn man auf den Gedankengang hinblickt, durch

*) Rhetor. III. 4.

**) Vergl. oben S. 114 und Tim. p. 48 E. — 49 B., wo das παράδειγμα als νοητόν, das μίμημα als ὁρατόν bestimmt und die Methode für die Erkenntniss der Materie gesucht wird.

***) Tim. p. 52 B. Vergl. oben S. 310. Und ebenso nennt Aristoteles die Materie ἀναίσθητος de gen. et corr. II. 5. 332 a. 35 und ἄγνωστος καθ' αὑτήν Metaph. Z. 10. 1036 a. 8.

welchen Plato die Ueberzeugung von der Materie zu vermitteln suchte. Plato ging aus von der Betrachtung des Wassers, der Erde, der Luft und des Feuers und sah, dass diese sich alle in einander verwandeln. Was eben Luft war, wird Feuer, dieses erkaltet und wird wieder zu Luft u. s. w.*). Da sich hier nun nichts Bleibendes erkennen lässt, wandte er eine Analogie, einen Vergleich oder eine Metapher an, er wies nämlich auf die mannichfaltigen Gestalten hin, die man aus dem Gold bilden und alle beliebig in einander umwandeln und zurückverwandeln könnte, und er wollte darum, wie dort das Gold für das daraus Geformte die Materie sei, so auch für die ganze Natur mit allen ihren wechselnden Formen einen formlosen Stoff zu Grunde legen**). Dieser Schluss ist eine Analogie. Ein Unbekanntes (x) wird bestimmt durch drei bekannte Glieder. Dass Plato den Begriff der Materie aber einen dunkeln nennt und sich bemüht ihn durch Beispiele für die Ueberzeugung deutlicher zu machen, entspricht wieder ganz der Aristotelischen Weise, der wir auch in allen Einzelnheiten das Platonische Vorbild anmerken, wie z. B., dass man die Stoffe nicht als ein Dieses (*τόδε καὶ τοῦτο*), sondern immer nur als ein Derartiges (*τοιοῦτον*) bestimmen dürfe, weil nur die Idee ein Dieses ist, und die Materie sich immer verändern kann. Aristoteles hat denselben Ausdruck „Dieses“ und „Derartiges“ (*τόδε τι, τοιοῦτον, ἐκείνινο*)***),

---

*) Timaeus p. 49 C.

**) Tim. p. 50 A. seqq. *ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ* (also Analogie) *περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως.* — — *δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς. ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται.*

***) Tim. p. 49 D. *ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ*

ferner die Bezeichnung der Materie als das, was keine Form hat, sondern formlos (ἄμορφον) ist *), ferner den Ausdruck „als beharrend zu Grunde liegend“ (ὑπομένον) **).

Wenn desshalb Aristoteles, der den ganzen Gedankengang bei der Begriffsbestimmung der Materie Plato entlehnt, seinen Meister wegen der Analogie mit dem Golde zur Rede setzt ***), weil das Gold ja bei allen Umgestaltungen als dasselbe übrigbleibe, während bei dem einfachen Werden und Vergehen, z. B. wenn Wasser verdampft zu Luft, nichts übrigbleibe: so ist das eine uns bei Aristoteles wohlbekannte Sophistik, mit der er gern seine Fortschritte gegen Plato beweisen will. Denn Plato hat genau schon, wie Aristoteles es von ihm auch gelernt hat, eingesehen und gezeigt, dass nichts nachbleibt

— — μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὥς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθά τι κ. τ. λ. Aristot. Metaph. Θ. 7. 1049 a. 18. ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον οἷον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον — — εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλα λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη. — — τούτῳ γὰρ διαφέρει τὸ καθόλου καὶ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι. Vergl. auch ebends. Z. 7. 1033 a. 5. seqq. Und um wieder das Vorbild dieser Aristotelischen Lehre zu sehen, vergleiche man noch Timaeus 49 E. seqq. ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτὰ φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι κ. τ. λ. Dem Platonischen ἐγγιγνόμενα entspricht Arist. ibid. 1049 a. 31 ἐγγενομένης.

*) Timaeus p. 50 D. ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν und p. 51 A. Und Aristoteles Natur. ausc. I. 7. τὸ ἄμορφον vergl. oben S. 314 Anmerk.

**) Vergl. Timaeus p. 49 E. Aristot. Phys. I. 7 wo ὑποκείμενον mit ὑπομένον abwechselt. Was nicht Gegensatz ist, bleibt zurück; was zurück bleibt, ist Subject: τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει.

***) Vergl. oben S. 305.

bei diesen Umwandlungen der Stoffe *) z. B. wenn Feuer, sich verdichtend und erkaltend, zu Luft wird **) u. s. w., und dass die Materie nicht sinnlich wahrnehmbar ist, dass aber trotzdem ein den Gegensätzen zu Grunde liegendes Princip, das sowohl Feuer als Luft, und Wasser und Erde sein kann, angenommen werden müsse. Aristoteles' Vorwurf ist ungerecht und sophistisch und nur aus einer persönlichen Eifersucht zu begreifen; denn man könnte ihn ja leicht mit derselben Münze bedienen, mit der er Plato's treffende Analogie bezahlt, wenn man ihm erwiderte, dass zwar die Bildsäule aus Erz und der Stuhl aus Holz ist, die Luft aber doch nicht aus Wasser besteht, und dass er ja für alle die übrigen Formen der Natur das Ungeformte nicht ebenso wie dort das Holz und das Erz zu bestimmen gewusst habe u. s. w. Kurz, wenn man missverstehen will, so ist das bei Aristoteles kaum schwieriger als bei Plato.

Eine grundsätzliche Aenderung des Standpunkts der Kritik ist angezeigt.

Der Begriff von der Materie, wie er sich uns aus der Betrachtung der Methode ergab, stimmt aufs Genaueste zu dem ganzen System des Plato, wie ich dasselbe auch in der vorigen Abhandlung darzustellen versuchte. Wenn wir nun die Ansichten Zeller's vergleichen, so ergiebt sich allerdings ein grosser Gegensatz meiner und seiner Auffassung. Zeller sagt ***), dass nach Plato

---

*) Tim. p. 49 E. *φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις.*

**) Ibid. 49 C. *ἀνάπαλιν δὲ πῦρ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν εἰς ἰδέαν τε ἀπιὸν αὖθις ἀέρος.*

***) Phil. der Gr. II. 1. S. 469.

„der Materie in keiner Beziehung eine eigenthümliche Realität oder Substanzialität zukommen soll, denn alle Realität ist für Plato nur in den Ideen.“ Nach meiner Auffassung ist die Materie bei Plato Substanz und hat grade das eigenthümliche Sein, welches die Idee nicht hat, nämlich Princip der Bewegung und der Veränderung und der Vielheit zu sein. Zeller will unter der Materie bloss den Raum verstehen und sagt *), dass „Plato im Timaeus die Grundlage des Sinnlichen auch wieder so schildert, als ob sie nicht in der blossen Räumlichkeit, sondern in einer raumerfüllenden Masse bestände. Aber doch darf uns dieser Umstand an unserem obigen Ergebniss nicht irre machen. Seine eigentliche Absicht geht seinen unzweideutigen Erklärungen nach dahin, der Materie alles Sein abzusprechen, die Vorstellung der ausgedehnten Substanz in den Begriff der blossen Ausdehnung aufzuheben und es ist dies auch durch die allgemeinsten Grundsätze seines Systems gefordert; was damit im Widerspruch steht, dass haben wir, soweit es von Plato ernstlich gemeint ist, nur als ein unwillkührliches Zugeständniss an Thatsachen zu betrachten, welche sich durch seine Theorie nun einmal nicht aus dem Wege räumen liessen.“ Nach meiner Auffassung muss der ganze Standpunkt der Betrachtung geändert werden; denn ich sehe nicht, wie man von Plato verlangen kann, dass er die Materie als eine „ausgedehnte Masse mit eigenthümlicher Realität und Substanzialität“ hinstellen soll, wenn er doch ausdrücklich lehrt, dass die Materie überhaupt für sich nicht ist, sondern nur als ein Moment an dem Werdenden und Wirklichen zu unterscheiden ist. Dass aber die wer-

---

**) Ebds. S. 471.

denden **Dinge** bei Plato eine ausgedehnte Masse von der Erde bis zu den Fixsternen bilden, wird doch Niemand läugnen. Nun und diese Natur haben sie doch nicht väterlicher Seits von den Ideen erhalten? Also mütterlicher Seits von der Materie. Die Materie selbst könnte aber nur in ganz populärer oder poetischer Sprache verselbständigt oder personificirt nun auch als solche Masse noch ausserdem aufgestellt werden. Daraus folgt aber nicht, dass sie das reine Nichts oder der leere Raum wäre; denn sonst sollte es wohl schwer werden, den in dieses Nichts eingehenden Ideen Corpulenz und Realität und Bewegung und Veränderung zu verschaffen. Durch meine Auffassung wird daher der ganze Standpunkt der Betrachtung geändert. Darum kann ich den Widerspruch recht gut erklären, den Zeller darin findet *), dass „während Plato dem Körperlichen alle Bewegung von der Seele kommen lässt, im Timaeus die unbeseelte Materie unablässig bewegt genannt wird.“ Denn nach meiner Auffassung ist die Seele grade die Einheit der Ideenwelt und der Materie und würde, wenn sie bloss von dem Vater, d. h. von der Idee, geerbt hätte, in ewiger Ruhe stehen und weder sich selbst, noch etwas anderes bewegen; da sie aber auch mit dem mütterlichen Erbtheil behaftet ist, so muss sie unvermeidlich das Princip aller Bewegung werden. So verschwinden alle derartigen Schwierigkeiten, die wohl zum grossen Theil mit daraus entstehen, dass man der oft abgeschmackten Kritik des Aristoteles gegen Plato zu viel Gehör geschenkt hat. Denn freilich, wenn man dem Aristoteles folgt, so kann man bei Plato wenig Gesundes antreffen. Mein Weg geht aber umgekehrt darauf hinaus zu zeigen, dass Aristoteles seine

*) Phil. der Gr. II. 1. S. 463.

besten Gedanken bloss der systematischen Verarbeitung der Platonischen Lectionen verdankt. Wenn sich daher Zeller nachdrücklich auf das Zeugniss des Aristoteles stützt*), „das hier von um so grösserem Gewichte sei, da er bei seiner Neigung, fremde Ansichten in Kategorien seines Systems zu fassen, seinem Lehrer die Vorstellung von der Materie als einem positiven Princip neben der Idee gewiss eher gegen dessen Sinn geliehen, als sie ihm ohne geschichtlichen Grund abgesprochen haben würde“: so muss ich gestehen, dass ich aus der Betrachtung der Aristotelischen Kritik gegen Plato grade die Ueberzeugung gewonnen habe, dass uns wegen des eristischen Charakters der Aristotelischen Kritik alle seine Zeugnisse von vornherein verdächtig sein müssen. Seine Zeugnisse über die früheren Philosophen, mit denen er nicht mehr zu concurriren hat, sind wegen der von Zeller hervorgehobenen Neigung mit Vorsicht aufzunehmen; seine Zeugnisse über Plato aber sind unbrauchbar, weil sie alle die Tendenz tragen, den Fortschritt des Schülers über den Meister hinaus ins Licht zu stellen. Wenn man sie dennoch verwerthen will, so muss man sich um seine sophistischen Behauptungen selbst nicht bekümmern, sondern durch Zusammenstellung der Widersprüche das Richtige zeigen. Denn z. B. in unserem Falle hier behauptet er einmal, wie oben nachgewiesen, die Transscendenz einer unordentlich bewegten Materie vor der Weltschöpfung als Platonische Lehre, ein anderes Mal aber, die Materie sei bei Plato das reine Nichtsein und der Raum und „das Unbegränzte als Subject, nicht als Prädicat eines anderen Substrats“, wie Zeller es ausdrückt**).

*) Zeller Phil. d. Gr. II. 1. S. 465.
**) Phil. d. Gr. II. 1. S. 465.

In dem letzteren Ausdruck liegt nun zwar auch die Transscendenz der Materie, da sie ja auch, ohne bloss Prädicat zu sein, existiren soll, andrerseits aber kann dabei von einer „ausgedehnten körperlichen Masse“ nicht mehr die Rede sein. Der Widerspruch beider Behauptungen zeigt desshalb, dass Aristoteles zu eristischem Zweck des Lehrers metaphorische Darstellungsweise ausgebeutet hat, und dass wir daraus die Materie als dasjenige Moment der werdenden Dinge zu erkennen haben, wodurch ihnen Bewegung, Vergänglichkeit, Ausdehnung und Veränderlichkeit zukommt. Denn die Transscendenz haben wir ja als Unwahrheit eingesehen. Somit zeigt sich auch hierdurch, dass der Aristotelische Begriff nur die exactere Formulirung des Platonischen ist. Die folgenden Untersuchungen werden dies genauer herausstellen.

3. Die unbegränzte Zweiheit.

Wenn wir nun genauer den Begriff der Materie bei Plato zu bestimmen suchen, so kommen uns schwerverständliche Ausdrücke entgegen, nämlich sie sei das Grosse und Kleine oder das Mehr und Weniger, oder, wie es später in der Schule ausgedrückt wurde, die unbegränzte Zweiheit (*δυὰς ἀόριστος*). Alle diese und ähnliche Bezeichnungen werden aber gleich klar und bestimmt, sobald man die Aristotelische Formulirung derselben hinzunimmt; denn Aristoteles hat sich dieselben vollständig angeeignet und um nichts vermehrt, wenn er auch zur Verdeutlichung durch einige Distinctionen allerdings beigetragen hat.

Wenn wir mit Aristoteles beginnen, so brauchen wir uns nur kurz an die bekannte, von ihm selbst fest und deutlich bestimmte Lehre zu erinnern. Alles Werdende ist zusammengesetzt. Denn es entsteht Alles aus seinem Gegensatze, das Warme wird kalt und das Kalte

warm. Die Gegensätze bilden die **Form** (*μορφή*, *εἶδος*) des Werdenden. Da die Gegensätze aber selbst nicht von einander leiden, sondern unveränderlich bleiben, so ist Werden und Veränderung nur möglich, wenn man ein drittes Princip annimmt, die **Materie**, welche zurückbleibt (*ὑπομένον*), wenn die Gegensätze wechseln *). Darum ist alles Werdende zusammengesetzt aus Materie und Form **). Die Form ist aber gegensätzlich gegeben als positive Natur (*εἶδος*, *φύσις*, *οὐσία*) und als reale Verneinung (*στέρησις*), so dass die Principien als **Trias** oder auch als **Dyas** betrachtet werden können ***).

Aus dieser allgemeinen Betrachtung ergeben sich die Merkmale der Materie. 1) Sie ist an sich schlechterdings unbegränzt und unbestimmt, da das Begränzende und Bestimmende in der Form liegt †). 2) Sie ist aber sowohl zu dem einen als zu dem andern Gegensatz fähig. Desshalb hat sie die im Verhältniss zur Form fest bestimmte Eigenthümlichkeit, dass sie **so, aber auch anders sein kann**, als sie ist, während die Form nur so ist schlechthin, wie sie ist. In Beziehung auf die Gegensätze kann sie daher qualitativ als das So und

---

*) Metaph. *Λ*. 2. 1069 b. 7. *τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει.*

**) Phys. I. 7. *τὸ γιγνόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι, καὶ ἔστι μέν τι γιγνόμενον* (der eine Gegensatz), *ἔστι δέ τι ὃ τοῦτο γίνεται· καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον.*

***) Arist. Natur. ausc. I. 9. *τῆς τριάδος — — δυάδα.* Metaph. *Λ*. 2. 1069 b. 32.

†) Natur. ausc. I. 7. *τὸ ἄμορφον.* Es liegt dies schon in ihrem Gegensatz, nämlich dem *εἶδος*. Darum geht auch der *ὁρισμός* nicht auf die *ὕλη*, nicht einmal auf das mit *ὕλη* Gemischte. Aber freilich ist jede **besondere** Materie schon irgendwie begränzt und bestimmt. Vergl. Metaph. *H*. 4. 1044 a. 15. seqq.

Anders bezeichnet werden *). 3) Ebenso verhält sie sich zu der quantitativen Bestimmtheit des Werdenden; denn sie ist der Grund sowohl des Mehr als des Weniger. Das Werdende erhält daher seine Vollendung immer in einer symmetrischen Mitte zwischen dem zu Viel und zu Wenig **).

Während diese Sätze bei Aristoteles feste Schulformeln enthalten, finden wir nun bei Plato, was viel lehrreicher zu sehen ist, wie sie entdeckt werden und sich zuerst zu gestalten suchen. In dem Werdenden entdeckte er das sich immer Gleiche und Identische, die Idee. In den Ideen entdeckte er einen Gegensatz; dem Guten trat das Böse, dem Gleichen das Ungleiche, dem Sein das Nichtsein, dem Einen das Viele u. s. w. entgegen. Allein da diese Ideen fest und unveränderlich, und also Ursache des Identischen und Wissbaren sind, erkannte er die Nothwendigkeit, ein zweites Princip anzunehmen, das die Ursache der Veränderung und der Bewegung sein könnte; denn das Werdende, welches uns die Sinne zeigen, ist beständig im Flusse, bekommt aber Namen und Wesen durch die Ideen. Darum betrachtete er alles Werdende als gemischt (*μικτόν*) aus der Idee oder den Gegensätzen einerseits und dem mütterlichen Stoff, der alle Ideen aufnehmen kann (*πανδεχές*), andrerseits.

Die Materie ist daher 1) an sich schlechterdings unbegränzt (*ἄπειρον*) und gestaltlos (*ἄμορφον*); „denn sie

---

*) Metaph. Λ. 7. 1072 b. 4. *εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν κ. τ. λ.* Das *ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν* ist die kürzeste Bezeichnung des Materiellen.

**) Vergl. meine Aristot. Forsch. II. S. 38 u. 450 ff. Die *ἔλλειψις* und *ὑπερβολή* oder das *μᾶλλον* und *ἧττον*, *μέγα καὶ μικρόν* u. s. w. Im Gegensatz dazu die Aristotelische *μεσότης* und das *μέτριον*.

nimmt immer Alles auf, und hat keine Form jemals erhalten, die einer der in sie eingehenden auf irgend eine Weise ähnlich wäre; denn sie ist von Natur gegeben als Stoff für Alles, bewegt und ausgestaltet von dem, was in sie eingeht, und erscheint darum bald so bald anders" *). 2) Die Materie ist darum als das Bleibende (ὑπομένον) dem Wechsel entzogen. Sie ist ein Dieses (τόδε καὶ τοῦτο). Ihre Natur ist wie die der Ideen immer unveränderlich identisch (ταὐτόν) und besteht in dem blossen Vermögen (δύναμις), die Gegensätze aufzunehmen. Alles Werdende, welches also immer aus der Materie und einem Gegensatz besteht, ist sofern nur ein Derartiges (τοιοῦτον) zu nennen, nicht ein Dieses, weil es wegen der innewohnenden Natur der Materie auch in den andern Gegensatz sich verändern kann und desshalb umschlägt (μεταπίπτει) **). 3) Wie die Materie nun aber zu den Gegensätzen der Formen und Qualitäten sich verhält, so ist hier im Besonderen auch der Grund der quantitativen Gegensätze. Denn wegen ihrer Bewegung wird das Werdende grösser oder kleiner, schneller oder langsamer, höher oder tiefer, mehr oder weniger u. s. w. genannt. Das Gute sucht desshalb durch das Mass Alles zu bestimmen, indem es zwischen dem Zuviel und Zuwenig die Symmetrie herstellt ***).

---

*) Timaeus p. 50 B. δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς. ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον.

**) Timaeus p. 49 E. seqq. und 50 B. ἅ γε μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει. Vergl. oben S. 131.

***) Phileb. p. 24 E. Ὁπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι. — — p. 24 D. τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν

Ich glaube, dass diese wenigen Erinnerungen genügen, um bei Plato Satz für Satz die Aristotelische Lehre zu erblicken; ich will darum nur noch auf einige Streitfragen aufmerksam machen. Zuerst nämlich sieht man, wie sich aus dieser Platonischen Lehre von der Materie ganz von selbst der Begriff der unbestimmten Zweiheit (*δυὰς ἀόριστος*) entwickeln konnte*). Denn die Gegensätze bilden immer eine Zweiheit, und die Materie ist immer durch den einen oder den anderen derselben bestimmt, an sich aber unbestimmt. Sie ist also die unbestimmte Zweiheit. Dieser terminus besagt daher ungefähr dasselbe, wie das Aristotelische „Was sich auch anders verhalten kann“ (*ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*); denn in dem Anders liegt die Zweiheit, in dem Können die Unbestimmtheit an sich.

Es ist darum sehr natürlich, dass Plato diesen Begriff der unbestimmten Zweiheit von der materiellen Welt auch auf die Zahlen und Ideen, wie uns berichtet wird, übertrug; denn Vielheit und Unbegränztes, das zur Einheit und Begränzung gebracht wird, findet sich ja auch dort. Aber auch auf diesem Wege ist Aristoteles trotz seiner beständigen Krittelei dem Plato nachgefolgt; denn

---

ἐπαύσατο. p. 25 B. seqq. Darum wird an *μηδὲν ἄγαν* erinnert, der *μέσος βίος* empfohlen und die *μετριότης* und *συμμετρία* gesucht p. 64 E.

*) Vergl. Aristot. Metaph. *M.* 7. Und Simpl. in phys. f. 32b *λέγει δὲ ὁ Ἀλέξανδρος ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχὴ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τό τε ἕν ἐστι καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἣν μέγα καὶ μικρὸν ἔλεγεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ Ἀριστοτέλης μνημονεύει* (frag. 23 Bonitz). Ibid. fol. 104b *τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τιθεὶς ἄπειρον εἶναι ἔλεγεν, καὶ τὸ μέγα δὲ καὶ τὸ μικρὸν ἀρχὰς τιθεὶς ἄπειρα εἶναι ἔλεγεν ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ λόγοις, οἷς ὁ Ἀριστοτέλης καὶ Ἡρακλείδης — — παραγενόμενοι ἀνεγράψαντο τὰ ῥηθέντα αἰνιγματωδῶς ὡς ἐρρήθη.*

auch er nimmt eine Materie (ὕλη) des Begriffs an, nämlich die Gattung (γένος), welche durch den artbestimmenden Unterschied begränzt wird. In der Gattung ist die unbestimmte Möglichkeit der Arten enthalten. Nimmt man nun, wie Plato, eine dichotomische Bestimmung als Gesetz an, so hat man die Gattung als unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς). Aristoteles verwarf freilich dieses Eintheilungsprincip, behielt aber dennoch den ganzen Gedankengang als richtig bei. Man täuscht sich leicht über diesen gemeinsamen Lehrbestand, weil man durch Aristoteles selbst immer an die Abweichungen erinnert wird, die er gegen Plato einführte; sucht man aber unbekümmert um diese Details die grösseren Zusammenhänge auf, so tritt sofort der Platonische Unterbau hervor, und man sieht, dass Aristoteles die ganze Anschauungsweise aufgenommen hat.

4. Die Materie ist nicht der leere Raum.

Wenn Zeller und nach ihm Siebeck aber den Begriff der Materie bei Plato im Raume erblicken wollen, so muss ich diesem Versuch meine Stimme versagen. Denn Siebeck's Gründe, dass Plato eine Menge logischer Ausdrücke brauche, die vom Raum entlehnt sind *), passen doch wohl ebenso auf uns und auf alle Menschen, da wir schwerlich ohne solche dem Raume entlehnte Metaphern die logischen Verhältnisse bezeichnen können. Für Plato im Besonderen folgt also nichts daraus. Gegen die ganze Zeller'sche Auffassung aber spricht Alles, was ich bisher vorgetragen, und ins Besondre die bei Plato deutlich hervortretende Lehre, dass die Materie Grund der Bewegung und Veränderung sei, was auf den

---

*) Siebeck a. a. O. S. 116 und 121 f.

Raum nicht im Mindesten passt. Ebenso ist die Materie der Stoff (ἐκμαγεῖον) der Dinge, wie das Gold für die Werke des Goldschmieds. Vom Raum liesse sich dies nicht sagen. Ferner bemerkt Plato selbst, dass wir die Materie wie im Traume erblicken, wenn wir behaupten, alles Seiende müsse an einem bestimmten Orte sein und einen bestimmten Platz innehaben *). Wäre die Materie der Raum, so möchte dies Traumbild auch wohl von Wachenden erblickt werden; denn von der Materie sagt Plato, was ihm auch Aristoteles vorwirft **), dass sie mit dem Sein verwachsen sei zur Einheit des Sohns. — Wäre aber die Zeller'sche Auffassung richtig, so würden uns alle die Versuche Plato's, die Materie zu bestimmen, verfehlt erscheinen; denn dass dieselben nicht in geometrische Vorstellungen auslaufen, beweisen schon die Bilder, die mit dem Raum keine Verwandtschaft haben, wie z. B. die Mutter, das Gold, das unordentlich Bewegte, die geruchlose Flüssigkeit, die Amme u. s. w. Den Raum als Amme des Werdens kann man auch nicht gut wässrig oder feurig geworden nennen ***); kurz ich glaube, dass Zeller in dieser Lehre dem immer verdächtigen Berichte des Aristoteles zu sehr Gehör schenkte; denn obgleich Plato allerdings, wie andre Vergleiche, so auch den Raum heranzieht zur Erläuterung des schwer fassbaren Begriffs der Materie, so hat er doch nirgends

---

*) Timaeus p. 52 B. πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά — — ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀληθὲς λέγειν κ. τ. λ.

**) Vergl. oben S. 251 ff.

***) Timaeus p. 52 D. τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην.

den Raum für den ganzen Begriff der Materie ausgegeben, und selbst Aristoteles, obwohl er nicht merken lässt, dass er bloss eine Metapher bringe, wenn er Plato's Materie den Raum nennt, hat doch auch viele andre Platonische Erklärungen der Materie überliefert, die sich auf die Vorstellung vom Raum nicht zurückführen lassen. Umgekehrt aber versteht man es sehr wohl, dass Plato den Raum als Bild mit heranzieht, denn wie die Mutter und das Gold, so veranschaulicht sehr gut auch der Raum eine Beziehung der Materie, nämlich dass sie alles in sich aufnimmt; sie ist darum, träumerisch gesprochen, der Platz oder Raum für alles Seiende. Es lässt sich darum auch nichts dagegen sagen, wenn man die Platonische Materie den Raum nennen will; nur muss man die Vorstellung von Raum dann so elastisch machen, dass man sie auch beliebig auf die andern Bestimmungen der Materie ausdehnen kann, z. B. muss der Raum dann auch in wilder und unordentlicher Bewegung sein, er muss in Sehnsucht nach dem Gegenstand seiner Liebe zum Werden drängen, und er muss jenachdem auch in Farben erscheinen, tastbar werden und Gerüche annehmen. Wenn man alles dies dem Platonischen Raum zuschreiben will, so ist gegen die Benennung nichts einzuwenden; nur darf man den Platonischen Begriff der Materie nicht zu dem reinen Raumbild der Geometrie aushungern wollen.

5. Die Materie nicht *στέρησις*.

Wenn wir aber wieder einen Blick auf die Aristotelischen Berichte werfen, so treffen wir den unerhörten Vorwurf, Plato habe die Materie zur realen Verneinung (*στέρησις*) gemacht, d. h. es fehle ihm der Begriff der Materie und er habe von den Gegensätzen die eine Seite die Idee, die andre die Materie genannt. Dass dies eine

schreiende Ungerechtigkeit ist, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn die bisher von mir angeführten Stellen sich wirklich in Plato finden. Plato hat ausdrücklich die Materie, welche alle Formen aufnehmen kann, von den Gegensätzen unterschieden. Von einem Gegensatz ausgestaltet, ist sie nur ein Derartiges (τοιοῦτον), nicht ein Dieses (τόδε); nur ein Werdendes oder Gewordenes, nicht die ewig identische Kraft, alles in sich aufzunehmen. Man kann nicht deutlicher sagen, dass weder die Form, noch ihre Verneinung die Materie ist, dass die Gegensätze in einander übergehen, während die Materie, das Gold, woraus die Gegensätze geformt werden, unveränderlich bleibt. Aristoteles Vorwurf ist also, wie fast alle seine kritischen Künste gegen Plato ungerecht und mit etwas persönlichem Gift versetzt. Den Anlass zum Biss gewährte ihm Plato's mythische Darstellungsweise; denn wenn aus der unordentlich bewegten Materie die geordnete Welt gebildet wird, so schien ja die reale Verneinung (στέρησις) das Princip zu sein. Gegen die Ordnung stellt man die Unordnung. Ist die Unordnung das Erste, so ist die Verneinung (στέρησις) die Materie. Dass dies aber nicht der Sinn des Platonischen Mythus sei, brauchen wir als Unbefangene nicht erst nachzuweisen; der ganze Plato spricht dagegen. Die Welt war, ist und wird sein dieser einige vollkommenste und schönste selige Gott und derselbe ist nicht jünger als das Chaos und hat nicht, wie Aristoteles verdächtigt, einem bösen Princip die Herrschaft der Welt abgerungen. Wir begreifen die feindliche Kritik des Aristoteles; Plato hatte schon Alles gesagt, was Aristoteles zu sagen wusste; aber er hatte es geistreich gesagt, Metaphern nach Belieben eingemischt und dadurch eine systematische Bearbeitung noch nothwendig gemacht. Diese Arbeit vollzieht Aristoteles und um die Wichtigkeit seiner Leistung

zu zeigen, weist er nun nicht auf die Bausteine hin, die er schon wohlbehauen und aufs Ganze berechnet aus dem Platonischen Reichthum zusammengetragen, sondern er zeigt immer nur die Vermischung, in welcher die Bausteine bei Plato lagen, und durch welche ein Unkundiger leicht die richtige Zusammengehörigkeit derselben übersehen konnte. Um diese möglichen Irrthümer ins Auge fallen zu lassen, thut er so, als habe Plato sich selbst dieser Irrthümer schuldig gemacht, und als ob durch ihn, den Schüler, erst der richtige Zusammenhang entdeckt sei. Dieses Verfahren ist menschlich und es ist begreiflich, aber es ist nicht ein Zeichen der Freundschaft und Gerechtigkeit; denn die Masse, nach denen Aristoteles den Bau architectonisch aufführt, sind, wie Jeder sehen kann, alle wieder aus Plato entlehnt. Ich meine darum, dass wir nicht gut thun, die Aristotelischen Vorwürfe auch jetzt noch zu wiederholen; sie hatten ihre Berechtigung im Gegensatz der Akademie und des Lyceums, heute aber ist es unsre Aufgabe, unbefangen die Arbeit des Meisters in dem Bau des Schülers zu erkennen und nachzuweisen.

6. Die Materie als Vermögen (δύναμις).

Dass die Materie aber nicht, wie Aristoteles und Zeller wollen, dem Plato mit der Beraubung der Form (στέρησις) gleichbedeutend sei, sieht man nicht bloss aus den eben angeführten Gründen, sondern auch durch die Stellen, an denen die Materie als das Vermögen (δύναμις) bestimmt wird. Aristoteles hat allerdings, wie das bei seiner Arbeit nothwendig wurde, die festen Formeln erst als einzig gültige Münze zur Anerkennung gebracht; Plato besass aber schon vor ihm sowohl die Stempel als die Werthe, nur prägte er nach Belieben und liess auch ungeprägtes und andersgeprägtes Geld cursiren.

In der Gesellschaft seiner Begriffe herrschte grössere Freiheit; Aristoteles erst führte die straffere Ordnung mit ihrer Uniformirung und den autorisirten Titeln ein.

Die Beraubung (στέρησις) ist auch Form. Blindheit ist nicht Vermögen zum Sehen, sondern Beraubung. Die Potenzen, welche das Sehen vermitteln, werden bei der Blindheit zu solcher Form gebracht, dass der natürliche Zweck nicht als Function (ἐντελέχεια) hervortreten kann. So ist auch die Unordnung (ἀταξία) eine Form und so alle Beraubung überhaupt, wesshalb Aristoteles auch Idee und Beraubung als Eins der Materie gegenüberstellt.

Plato hatte dies erkannt. Darum giebt er zwei Gleichnisse, an denen man das Verhältniss dieser drei Begriffe, der Zweckform, der andern Form und des Vermögens deutlich erkennen kann. Die erste Vergleichung hat auch Aristoteles vielfach benutzt. Wenn nämlich ein Stoff eine Form aufnehmen soll, so darf er nicht schon ein andres Bild tragen, weil dieses sonst durch die neue Form hindurchscheinen und die Vollkommenheit der bezweckten Erscheinung dadurch beeinträchtigen würde. So muss die Materie aller Formen baar sein, und nicht etwa selbst die steretische Form als Wesen besitzen, wenn sie zur Aufnahme aller Formen fähig sein soll *). — Das zweite Gleichnisss ist von der Salben-

---

*) Timaeus p. 50 D. *πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως, ὁπότ᾽ ἔλθοι, δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν.* Aristoteles benutzt dieses Bild. z. B. de anima III. 4. 429 a. 20. *παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει.* Er will daselbst zeigen, das die Vernunft (νοῦς) die Materie oder das Vermögen der Ideen sei (δεκτικὸν τοῦ εἴδους, δυνάμει τὰ εἴδη), und

bereitung hergenommen. Die Flüssigkeiten, welche wohlriechend gemacht werden sollen, werden von den Technikern erst möglichst aller andern Gerüche, die sie etwa

---

er gebraucht dabei auch alle die Platonischen Ausdrücke, wie *δεκτικόν* und *μεμῖχθαι*, *τοιοῦτον* und *τοῦτο* u. s. w. Trendelenburg hat bei seiner Erklärung (Comment. p. 466—469) sich nicht an Plato erinnert. Plato und immer Plato ist aber die erste Quelle, die man bei der Erklärung des Aristoteles zu Rathe ziehen muss, selbst da wo er den Plato widerlegt, denn er widerlegt den Plato auch nur durch Plato. Wenn Aristoteles desshalb hier, wo er, wie mit Händen zu greifen, auf Platonische Gedanken zurückgeht, dennoch lieber die Anaxagoreischen Bilder anführt, so sehe ich darin nur das Bestreben des *ἀναγνώστης*, durch seine Gelehrsamkeit von Plato unabhängig zu erscheinen; denn die philosophische Deutung des Anaxagoreischen metaphorischen Ausdrucks ist ja doch wieder Platonisch. — Uebrigens möchte ich zu Trendelenburg's Commentar noch bemerken, dass er wohl mit Unrecht *τὸ ἀλλότριον* als Object fasst (p. 467 quod mens ab Anaxagora aliena i. e. a sua natura abhorrentia arcere dicitur. Und p. 469 ut quidquid alieni intrare conatur, repellat). Wenn man auf den Vergleich mit der Sonnenfinsterniss zurückgeht, so ist der fremde Körper (*τὸ ἀλλότριον*) das Subject; denn dieser sperrt das Licht ab (*κωλύει καὶ ἀντιφράττει*) und zeigt sich mit oder neben dem Bilde der Sonne (*παρεμφαινόμενον*). Dass diese Auslegung richtiger ist, lehrt der Vergleich selbst, denn die Sonne hindert den Mond nicht. sondern der Mond verhindert das Sonnenlicht, ausserdem aber lehrt dies die Beziehung auf Plato, die bei Aristoteles stillschweigend zu Grunde liegt; denn sein *δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους* bezieht sich auf Plato's Worte: *τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι*, und das *ἀλλότριον παρεμφαινόμενον* ist bei Plato ausdrücklich durch *παρεμφαῖνον* erklärt, da das *ἄμορφον*, wenn es eine fremde Natur in sich aufgenommeu hätte, diese mit zeigen würde; es folgt also, dass das Fremde mit erscheinen müsste. Wenn Aristoteles der Vernunft keine andre Natur (*φύσιν μηδεμίαν*) zuschreiben will ausser der blossen Möglichkeit, so liegt dieser Gedanke in den Platonischen Worten *τό τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως*; denn was schlechthin anders (*παράπαν ἄλλης*) ist, das hat eben nichts von jener Natur (*φύσιν μηδεμίαν*). — Uebrigens findet sich dies Trendelenburg'sche Missverständniss schon bei The-

schon hatten, beraubt, um so, wenn sie ganz geruchlos sind, am Fähigsten zu sein, den bezweckten Wohlgeruch aufzunehmen, damit nicht der andre Geruch sich mit hinein mische. Es ist klar, dass bei einer solchen Vorstellung von der Materie eine Definition als „Beraubung“ (*στέρησις*) ausgeschlossen ist*).

Zugleich ist hierdurch aber auch der Beweis geführt, dass Plato die Materie nicht, wie Aristoteles behauptet, als schlechthin Nichtseiendes aufgefasst hat. Ich erinnre desshalb nur kurz daran, dass Plato sich selbst nachdrücklich auf seine zwingende Dialektik im Sophista beruft, wo er dargethan habe, dass das Nichtseiende auch sei**), und ich erwähne nur noch, dass er auch im Timäus der Materie Wesen (*οὐσία*) zuschreibt und ein identisches Dieses-Sein (*ταὐτόν*, *τόδε*).

Wenn in diesen Vergleichen und den angedeuteten Begriffen aber noch nicht stark genug die auf den Zweck bezogene dynamische Natur der Materie hervortritt, so braucht man nur beliebig irgendwo in Plato's Werke hineinzugreifen, um auf diesen Begriff zu stossen. Ich führe desshalb nur Weniges an. Zuerst die Stelle im Timäus, wo Plato der Materie ein Vermögen (*δύναμις*) zuschreibt, das ihr ewig identisch und

---

mistius (Spengel II. p. 174) *κωλύσει γὰρ καὶ ἀντιφράξει τὸ ἐνυπάρχον εἶδος τὰ ἄλλα ὥσπερ ἀλλότρια.* Und der scharfsinnige Torstrik, dessen Excurse man so gern liest, ist über diese Stelle hinweggegangen.

*) Tim. p. 50 E. *διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη, καθάπερ περὶ τὰ ἀλείμματα, ὁπόσα εὐώδη, τέχνῃ μηχανῶνται πρῶτον τοῦτ᾽ αὐτὸ ὑπάρχον, ποιοῦσι ὅ τι μάλιστα ἀώδη τὰ δεξόμενα ὑγρὰ τὰς ὀσμάς.*

**) Politicus p. 284 B.

ohne Verrückung zukomme*). Dies Vermögen ist aber nicht eine bestimmte Form, etwa die *στέρησις*, sondern es ist das Verhältniss zu den Ideen, wonach die Materie die Ideen aufnimmt und sie dadurch zur Parusie und Immanenz bringt. Ihr Wesen ist also die Potenz der Idee oder die blosse Möglichkeit**) und nichts weiter.

Dass der Begriff des Vermögens (*δύναμις*) aber nur durch die Beziehung auf den Zweck oder das Werk festgestellt werden kann, sagt Plato ebenfalls. „Wir werden die Kräfte (*δυνάμεις*) eine Gattung des Seienden nennen, wodurch wir können, was wir können, und nennen alles Kraft, was nur immer etwas kann, z. B. rechne ich Gesicht und Gehör zu den Kräften" ***). „Höre also, was mir von denselben zu gelten scheint. Ich sehe nämlich an der Kraft weder eine Farbe, noch eine Gestalt, noch irgend etwas derartiges, wie bei den andern vielen Dingen, auf welches hinblickend ich bei mir einiges unterscheide, es sei das eine so, das andre andres. Bei der Kraft (*δύναμις*) aber blicke ich bloss auf jenes hin, wozu sie ist und was sie hervorbringt, uud danach nannte ich eine jede von ihnen eine Kraft und nenne die zu demselben (Zwecke) geordnete und dasselbe (Werk) hervorbringende dieselbe, die aber zu einem andern (Zweck) dienende und ein anderes (Werk) hervorbringende eine andre" †). Nach diesen Stellen kann

---

*) Timaeus p. 50 B. *ταὐτὸν αὐτὴν* (die Materie) *ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως. δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα κ. τ. λ.*

**) Vergl. unten die Untersuchung über die leidende Vernunft.

***) Polit. p. 477 C. *φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων κ. τ. λ.*

†) Staat p. 477 C. *δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρόαν ὁρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων, οἷον καὶ τῶν ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἔνια διορίζομαι παρ' ἐμαυτῷ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ*

es nicht zweifelhaft sein, dass Plato den Aristotelischen Begriff der Kraft (δύναμις) schon gebildet hat. Seine Materie, die, was sie jedesmal ist, immer in Bezug auf ein Andres ist, (nämlich in Bezug auf das, was in sie eingeht und als ihr Zweck in ihr erscheint,) muss als die Potenz der Idee gedacht werden *).

Soll ich noch erinnern an das Platonische Wegen-Etwas und sein Wesswegen **)? Oder sollen wir noch die Bilder heranführen, wonach die Natur immer kreissend ist, schwanger von der Idee, und wie der Philosoph als Geburtshelfer die Entbindung befördern muss? Man sieht ja auch leicht, dass dieser Platonische Gedanke dem späteren christlichen Dogma zu Grunde liegt, wonach die Mutter Gottes den Gott-Sohn gebiert, ohne ihre Jungfräulichkeit zu verlieren (clauso utero) ***). Wer Plato

---

ἄλλα· δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω, ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται καὶ ταύτῃ ἑκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα κ. τ. λ.

*) Tim. p. 52 C. ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, ἐφ' ᾧ γέγονεν, ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα.

**) Phileb. p. 53 D. seqq. E. ὅτι τὸ μὲν ἕνεκά του τῶν ὄντων ἔστ' ἀεί, τὸ δ' οὗ χάριν ἑκάστοτε τὸ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται. Vergl, auch ebds. p. 24 B. wo das τέλος als πέρας bestimmt wird und die beiden ἀπείρω als ἀτελῆ.

***) Während Arius die Menschwerdung Gottes läugnete, weil die ideale Natur nicht die Merkmale der materiellen annehmen kann, nämlich, wie er es Platonisch ausdrückt, nicht das Leiden, die Theilung und das Fliessen: so hielt Athanasius, als besserer Platoniker, in Christus die volle Göttlichkeit und zugleich die wirkliche Erscheinung im Fleisch mit allen Merkmalen des Fleisches fest. Aber freilich lehrte er nicht eine Geburt von einer sündigen Mutter und in Folge der Gemeinschaft mit dem Manne, sondern die Geburt von einer Jungfrau, die ewig Jungfrau bleibt und heilig ist und darum einen neuen Menschen gebiert, als eine neue Schöpfung. (Vergl. Athanas. contra Apollinarium lib. I. 21. ὥσπερ δὲ Ἄρειος — — ἐν τῇ ἀῤῥήτῳ καὶ ἀληθεστάτῃ τοῦ υἱοῦ ἐκ πατρὸς γεννήσει πάθος καὶ τομὴν καὶ ῥεῦσιν

nicht Arianisch, sondern Athanasianisch versteht, wird sofort den ganzen Gedankenzusammenhang überblicken, und es kann dann auch nicht zweifelhaft bleiben, dass Plato die Materie nicht als Beraubung (*στέρησις*), sondern als Potenz (*δύναμις*) trotz Aristoteles aufgefasst hat. Der selige eingeborene Gott wird nicht aus einer allomorphisch oder steretisch bestimmten Form des Werdenden geboren, sondern geht aus dem jungfräulich amorphen Schoss der Mutter hervor, damit kein fremdes Bild hineinscheine und die Parusie trübe; denn der Sohn ist das vollkommene Bild des Vaters. Ich halte es nicht bloss für erlaubt und interessant, sich an diese Zusammenhänge zu erinnern, sondern bin der Meinung, dass diese späteren

---

προεξηῦρεν. Ejusd. Oration. II. contra Arianos § 70. *καὶ ἀληθινὴν σάρκα ἀνθρωπίνην αὐτὸν εἰληφέναι ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου.* Ejusd. Expos. fidei 3. *οὐδὲν γὰρ ἐκτίσθη καινὸν ἐν τῇ θηλείᾳ, εἰ μὴ τὸ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας τεχθὲν ἄνευ συνουσίας κυριακὸν σῶμα κ. τ. λ.* Das Geheimniss dieser Gemeinschaft des *λόγος* mit dem Fleisch hat in Plato's Ausdrücken sein Vorbild (Timaeus p. 51 A. *ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ κ. τ. λ.*) Die Jungfräulichkeit ist eine sehr verständliche Metapher, die Plato jedoch noch nicht gebraucht hat. Da aber die Materie, wenn sie das ewige Wesen schön empfangen sollte, aller andern Formen baar und ledig sein musste, so war die Bezeichnung derselben als Jungfrau sehr natürlich. (Ibid. *τῷ — — καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν.*) Das Dogma, dass die jungfräuliche Geburt des Heilandes wieder eine immaculata conceptio der Jungfrau selbst voraussetze, ist ein in den progressus in infinitum fallender Fehlschluss, der sich nur aus der historisirenden Tendenz erklärt. Viel consequenter waren die Bestrebungen in den ersten Jahrhunderten, der Jungfrau ebenfalls eine vorweltliche Subsistenz zuzuschreiben, wie dem *λόγος*. Plato forderte in diesem Sinne, was ihm Aristoteles und sonst Viele vorgerückt haben, *ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.* (Tim. p. 52 D.) Vergl. oben S. 305 ff.

Anwendungen und Ausbildungen des Platonismus ein Reflexlicht auf die früheste Lehre werfen und dort leichter diejenigen Umrisse erkennen lassen, welche ohne Erinnerung an jene spätere Ausfüllung in ihren Motiven unverständlicher bleiben.

§ 6.

Aristoteles über Unsterblichkeit.

Das Verhältniss des Aristoteles zu seinem Meister wird auch sehr deutlich, wenn man die Unsterblichkeitslehre ins Auge fasst. Bei Plato ist diese Lehre zwar principiell aufs Einfachste erledigt; aber wegen der Rücksicht auf den Glauben des Volkes, der durch die hinzukommende Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits einen grossen Einfluss auf die Gesetzgebung und das Leben der Bürger haben konnte, versuchte Plato die Wahrheit mythisch einzukleiden und bewirkte dadurch, dass man bis heute streitet, ob er eine persönliche Unsterblichkeit gelehrt habe oder nicht. Aristoteles hat nach seiner Weise alles Mythische bei Seite gelassen und die Frage mit grosser Genauigkeit distinguirt. Er meint nämlich, man müsse die Frage nach der Unsterblichkeit der Vernunft (*νοῦς*) unterscheiden von der Frage, ob der übrige Theil der Seele den Tod überleben könne. Ferner kommt dann noch die Frage wegen der Götter hinzu.

1. Die Unsterblichkeit der Menschen.

Was nun die individuelle Persönlichkeit angeht, so läugnet Aristoteles natürlich ebenso wie Plato entschieden deren Unsterblichkeit. Merkwürdiger Weise sind aber seine unzweideutigen und principiell deducirten Urtheile dennoch in Zweifel gezogen, z. B. von Brandis,

der, wie es scheint, es nicht übers Herz bringen kann, einem so grossen Manne wie Aristoteles eine so wichtige Wahrheit abzusprechen. Er meint, Aristoteles habe sich darüber immer nur zweifelhaft und mehrdeutig ausgesprochen. Ich behandelte diese Frage kurz in einer früheren Schrift *) und will desshalb hier nur einige weitere Gründe hinzufügen.

Luther's Urtheil.

Um aber zu sehen, wie ein Mann urtheilt, den man zwar nicht zu den Philosophen rechnen darf, der aber in dieser Frage wie in so vielen andern den Nagel auf den Kopf traf, will ich hier erst Luther redend einführen. Luther verstand allerdings wenig von der Philosophie im Allgemeinen und von Aristoteles im Besondern **); er war seinen gelehrten Römischen Widersachern gegenüber nicht genug gerüstet; aber er besass gesunden Menschenverstand und durch sein entschiedenes Gefühl einen feinen Takt, womit er selbst verwickelte Fragen sicher löste. Wenn er daher auch dem Aristoteles und der Philosophie überhaupt gröblich Unrecht that, so wird man dies aus den historischen Verhältnissen erklären und natürlich finden, da ja ein von der Philosophie verfeinerter Kopf auch schwerlich das Zeug zu einer Reformation gehabt haben würde. Luther also äussert sich über unsere Frage mit der ihm eigenthümlichen herzkräftigen Sprache so: „Was sind die Universitäten, wo sie nicht anders, denn bisher verordnet, denn, wie das 2. Buch Maccabäorum 4. 12 sagt: gymnasia epheborum et graecae gloriae,

---

*) Ueber die Einheit der Aristotelischen Eudämonie. S. 173—176.

**) Er selbst freilich ist andrer Meinung und glaubt sich „ohne Hofart rühmen zu können", dass er den Aristoteles „mit mehrem Verstand gelesen und gehört habe, denn S. Thomas und Scotus."

darin ein frei Leben geführt, wenig der h. Schrift und christlicher Glaube gelehrt wird und allein der blinde heidnische Meister Aristoteles regiert, auch weiter denn Christus? Hier wäre nun mein Rath, dass die Bücher Aristotelis, physicorum, metaphysicae, de anima, ethicorum, welche bisher die besten gehalten, ganz würden abgethan mit allen andern, die von natürlichen Dingen sich rühmen, so doch nichts darin mag gelehrt werden, weder von natürlichen, noch geistlichen Dingen; dazu seine Meinung niemand bisher verstanden, und mit unnützer Arbeit, Studiren und Kost, so viel edler Zeit und Seelen umsonst beladen gewesen sind. Ich darfs sagen, dass ein Töpfer mehr Kunst hat der natürlichen Dingen, denn in den Büchern geschrieben steht. Es thut mir weh in meinem Herzen, dass der verdamte, hochmüthige, schalkhaftige Heide mit seinen falschen Worten so viel der besten Christen verführt und genart hat. Gott hat uns also mit ihm geplagt, um unsrer Sünde willen. — Lehrt doch der elende Mensch in seinem besten Buch de anima, dass die Seele sterblich sei mit dem Körper; wiewol viel mit vergebnen Worten ihn haben wollen erretten, als hätten wir nicht die h. Schrift, darin wir überreichlich von allen Dingen gelehrt werden, deren Aristoteles nicht einen kleinsten Geruch je empfunden hat; dennoch hat der todte Heide überwunden, und des lebendigen Gottes Bücher verhindert und fast unterdrückt; dass, wenn ich solchen Jammer bedenke, nicht anders achten mag, der böse Geist habe das Studiren herein gebracht“ *).

Ich habe diese Luther'schen Worte in extenso angeführt, nicht als wenn damit etwas zu beweisen wäre,

---

*) Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation a. 1520.

sondern damit man sehe, dass ein unbefangener Mann, welcher genau weiss, was er anzunehmen und zu verwerfen habe, in Aristoteles nichts von der Unsterblichkeit der Seele findet. Darum spricht Luther über die Rettungsversuche und ihre „vergebnen Worte“ entschieden ab, und er hat in der That mit sichrem Takt erkannt, dass der ganze Geist der Aristotelischen Philosophie diesem Glauben zuwider ist. Er urtheilte nicht, wie Brandis, aus einzelnen, ungenügend aufgefassten Worten, sondern aus dem Eindruck der ganzen Lehre, und daher stammt die Sicherheit seiner Ueberzeugung.

Die Aristotelische Entschiedenheit.

Für die Lehre des Aristoteles ist es aber beachtenswerth, dass er in dieser Frage gegen Plato nichts aufbrachte, und doch würde er schwerlich unterlassen haben, seine abweichende Meinung gehörig gegen die Platonische ins Licht zu setzen. Aristoteles scheint aber in dieser Beziehung eine Uebereinstimmung der philosophisch Gebildeten vorauszusetzen; wenigstens nimmt er ausdrücklich eine Meinungsverschiedenheit nur bei dem grossen Haufen an, indem er sagt, „dass die Menge nicht im Klaren darüber sei, ob die Seele der lebenden Wesen sterblich sei oder unsterblich“ *). Die Philosophen also sind darüber im Klaren.

Da Aristoteles in dieser Aeusserung nur ein Beispiel giebt für eine allgemeine Regel der Disputation: so trage ich Bedenken, den folgenden Satz auf Plato und die Unsterblichkeitslehre zu beziehen, obwohl diese Lehre ja auch als ein Fall mit unter die Regel zu stellen ist.

---

*) De sophist. elench. 17. *οἷον ὅσα ἀμφιδοξοῦσιν* (sc. *οἱ πολλοί*). *πότερον γὰρ φθαρτὴ ἢ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ τῶν ζῴων, οὐ διώρισται τοῖς πολλοῖς.*

Aristoteles giebt nämlich als Regel, man müsse in allen solchen Fällen, wo über die Wahrheit verschiedene Meinungen herrschen, wo möglich metaphorisch sprechen. Denn, weil die Hörenden über die Wahrheit nicht klar sind, scheint der Redner von Sophistik frei, und weil man pro und contra urtheilen kann, scheint er nichts Falsches vorzubringen; endlich weil er metaphorisch spricht, wird er unwiderleglich *). — Es scheint mir aber, dass Aristoteles hierbei nicht grade an die Platonischen Metaphern gedacht hat, sondern die Regel nur in ihrer Allgemeinheit aufstellte.

Dass Aristoteles aber selbst keinen Geschmack fand an dem poetisch-metaphorischen Spiel des Plato, zeigt er überall, und ich habe schon oben **) daran erinnert, wie entschieden er die ernstgemeinte Seelenwanderungslehre der Pythagoreer zurückwies.

Aristotelische Distinctionen.

Daraus ergiebt sich denn auch der Unterschied seiner Lehre von der Platonischen. Plato hatte schlechtweg von der Seele und ihrer Unsterblichkeit gesprochen, Aristoteles aber führte Distinctionen ein. Seele und Seele ist nicht einerlei; die Seele, welche wir mit den Pflanzen und den Thieren gemein haben, muss von der menschlichen Seele, welche durch die Vernunft bestimmt wird, unterschieden werden, und in der menschlichen Vernunft ist wieder die leidende und thätige zu trennen. Alle diese Unterschiede sind nun schon von Plato aufgestellt, aber er hat sie in speculativem Sinne wieder zur Ein-

---

*) Ibid. *Διὰ μὲν γὰρ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρως ἔχει τἀληθές, οὐ δόξει σοφίζεσθαι, διὰ δὲ τὸ ἀμφιδοξεῖν οὐ δόξει ψεύδεσθαι· ἡ δὲ μεταφορὰ ποιήσει τὸν λόγον ἀνεξέλεγκτον.*

**) Vergl. oben S. 157.

heit aufgehoben. Aristoteles aber verweilt mehr bei den Trennungen und kann darum sehr präcise auf die Frage antworten, ohne dass doch seine Antwort nur im Mindesten über den Platonischen Standpunkt hinausführte.

Aristoteles also entscheidet sich so: 1) die Seele in den Pflanzen, Thieren und Menschen, sofern sie mit dem Materiellen, d. h. der Bewegung zusammenhängt, ist sterblich, denn sie ist nicht abtrennbar (*χωριστόν*). Hierüber sind alle Erklärer des Aristoteles einig. Desshalb gehe ich nicht näher auf diesen Punkt ein. 2) Die Vernunft (*νοῦς*) aber, von welcher man die Unsterblichkeit behauptet, ist zu unterscheiden in eine leidende (*παθητικός*) und thätige (*ποιητικός*), Die leidende Vernunft entwickelt sich in dem einzelnen Menschen erst mit den Jahren *) und denkt nur dann und wann **), sie

---

*) Eth. Nicom. VI. 11. *Σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης.*

**) Metaphys. Λ. 7. 1072 b. 25. *ὡς ἡμεῖς ποτέ.* Ibid. 1075. a. 7. *ὥσπερ γὰρ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὅ γε τῶν συνθετῶν, ἔχει ἔν τινι χρόνῳ.* De anima III. 5. *ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ.* Man kann mit Torstrik, der darüber sehr feine Bemerkungen macht, *οὐχ* vor *ὁτὲ μέν* weglassen; aber ich glaube, dass die Schwierigkeiten, welche Torstrik sieht, wenn man *οὐχ* setzen wollte, nur darauf beruhen, dass er als Subject durchaus den menschlichen *νοῦς* nimmt. Da Aristoteles in seiner knappen Ausdrucksweise aber sehr oft das Subject nur aus dem Inhalt des Satzes errathen lässt: so steht nichts im Wege, auf das frühere Subject (*καὶ οὗτος ὁ νοῦς — χωριστός κ. τ. λ.*) zurückzugehen. Dann aber ist die Negation (*οὐχ*) nothwendig und bestätigt zugleich durch den Gegensatz, dass dem Menschen nur das *ποτέ* zukommt. Die Negation mag also stehen oder fallen; dem Sinne des Satzes wird dadurch nichts abgebrochen; denn jenachdem muss als Subject der menschliche oder göttliche *νοῦς* hinzugedacht werden.

ist desshalb individuell oder persönlich *) und geht mithin beim Tode des Menschen zu Grunde **). Die thätige Vernunft ist ohne alles Leiden und desshalb abtrennbar oder transscendent, wird mithin von der Individualität und der Zeit nicht berührt und ist also ewig und unsterblich ***).

Die Unsterblichkeit ist unpersönlich.

Aristoteles lehrte desshalb, dass von der ganzen Seele des Menschen nur die thätige Vernunft, die uns beim reinen, d. h. wissenschaftlichen Denken innewohnt, unsterblich sei. Also war diese unsre thätige Vernunft vor unsrer Geburt und wird nach unsrem Tode sein. Nun entsteht die Frage, die wir oben †) auch schon bei Plato kennen lernten, ob wir uns an diese Präexistenz unsrer Vernunft erinnern? und da dies nicht der Fall ist, warum wir uns nicht daran erinnern? Und Aristoteles antwortet ††), wie Plato, weil Erinnerung etwas Individuelles ist, mit der Person in Fleisch und Blut zusammenhängt und also an der leidenden Vernunft haftet, welche vergänglich ist, während die thätige Vernunft etwas schlechthin Allgemeines ist und nicht irgendwie etwas erleiden kann, wie etwa solche individuelle Beziehung; denn sie ist ausser Zeit und Ort, während alles Individuelle durch das Jetzt und Hier bestimmt wird.

---

*) De anima III. 5. *ἐν τῷ ἐνί.*

**) Ibid. *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.*

***) Ibid. *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* Und weiter oben *χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής.*

†) Vergl. oben S. 144.

††) De anima III. 5. *οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν* (sc. *ὁ ποιητικὸς νοῦς*) *ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.*

Die thätige Vernunft verursacht unser Denken, d. h. sie bringt unsre leidende Vernunft als ein Vermögen und eine Materie zur Thätigkeit und zwar nur dann und wann, und wir geniessen soweit Unsterblichkeit, soweit wir an diesem wissenschaftlichen Denken Antheil haben *). Dies ist aber nur eine Unsterblichkeit in der Zeit. Die thätige Vernunft aber geniesst, abgesehen von unserem Denken, ein solches göttliches und unsterbliches Sein ohne Zeit als ihr ewiges Wesen **). Sie ist der Gott, der sich selbst denkt, und der unser höchstes Ziel ist; denn in ihm haben wir unsre wahre Natur und Vollkommenheit und Seligkeit ***). Aber unsre Gemeinschaft mit ihm ist gering an Umfang und nur dann und wann in der Lebens-Zeit. Mit dem Tode ist alles dahin, weil wir nur denken können dadurch, dass unsre leidende Vernunft zur Thätigkeit (Energie) gebracht wird; diese leidende Vernunft aber ist vergänglich.

Beziehungen auf Plato.

Die Aristotelische Lehre ist also sehr deutlich und bestimmt. Alles individuelle und persönliche Seelenleben geht, weil es an die leidende Vernunft gebunden ist, mit dem Tode zu Grunde; die thätige Vernunft aber ist unsterblich. Von dieser Unsterblichkeit giebt es daher für die Menschen keine Spur von Erinnerung. — Wenn man diese Lehre mit der Platonischen vergleicht, so sieht man sofort ein, dass sie sich nur durch präcisere systematische Terminologie unterscheidet. Denn auch bei Plato haben wir bei dem durch Katharsis gereinigten

---

*) Eth. Nicom. X. 7. *ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν.*

**) Ibid. *οὕτως δὴ ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις* (d. i. Gott) *τὸν ἅπαντα αἰῶνα.* Vergl. Metaphys. Λ. 7. 1072 b. 14—30.

***) Vergl. Eth. Nic. X. 7 und 8 Metaph. l. l.

und zur Wissenschaft erhobenen Menschen eine Unsterblichkeit in der Zeit und ebenso die Lehre, dass bei der Wiedergeburt die zum Leben Kommenden erst in dem Felde der Vergessenheit und am Ameles-Flusse alles Persönlichen und Individuellen entkleidet werden müssen, so dass bei Plato wie bei Aristoteles nur die Wahrheit des Idealismus überhaupt in der Unsterblichkeitslehre anerkannt wird.

Wie Aristoteles platonisirt, ohne die Metaphern zu gebrauchen, sieht man z. B. an dem berühmten Satze, dass Alles aus seinem Gegentheil entsteht. Plato hatte gelehrt, die Lebendigen entständen aus den Todten, wie die Todten aus den Lebendigen, weil sonst schliesslich alles todt sein müsste. Aristoteles nimmt den Satz an: aus dem Todten entsteht das Lebendige; aber er verlangt, was Plato metaphorisch mit dem Ameles ausgedrückt hatte, in strenger Schulsprache, nämlich dass zuerst der R ü c k g a n g auf die zu G r u n d e liegende M a t e r i e stattfinde. Aus dem Essig wird Wein, wie der Wein zu Essig wird; aber nicht unmittelbar, sondern zuerst wird Essig wieder zu Wasser, und aus diesem erst entsteht der Wein, der unmittelbar nicht aus Essig entstehen kann; so geht das Todte zuerst in die Materie zurück, und aus dieser entsteht das Lebendige *).

---

*) Arist. Metaph. *H*. 5. 1045 a. 2, *καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν, οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ' οὕτω ζῷον· καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ' οὕτως οἶνος.* Man muss nicht Anstoss nehmen an der etwas einfachen Vorstellung, da ja die organische Chemie noch ebenso wenig existirte, wie die anorganische. Gleichwohl wusste Aristoteles sehr gut, dass man aus Wasser keinen Wein machen kann; aber auch wenn die Pflanze ihn bereitet, so konnte dies doch nur durch qualitative Umwandlung des elementaren Stoffes geschehen und als Element dazu dachte man sich das Wasser.

Behandlung dieser Lehre in den Dialogen.

Zu dem, was uns die erhaltenen akroamatischen Schriften des Aristoteles lehren, wollen wir noch die wenigen Nachrichten nehmen, die uns aus seinen Dialogen übrig sind. Der Armenier David berichtet in seinem Commentar zu den Kategorien, dass Aristoteles in seinem Dialog über die Seele die Unsterblichkeit derselben daraus den zur Philosophie weniger fähigen Köpfen gezeigt habe, dass wir ja den Todten Trankopfer spenden und bei ihnen schwören, was man doch nicht thun würde, wenn man überzeugt wäre, dass die Todten etwas schlechthin und in keiner Beziehung Seiendes wären *). Man sieht aus dieser Erwähnung der religiösen Gebräuche, dass Aristoteles die thätige Vernunft als das Göttliche in uns dabei im Auge hat. Bezeugt wird uns dies noch durch den scharfsinnigeren Themistius, der in seinem Commentar zur Aristotelischen Psychologie **) erwähnt, dass Aristoteles auch in seinem Eudemus die Unsterblichkeit allein auf die Vernunft beschränke, und er spricht dabei die Ueberzeugung aus, dass auch Plato in allen seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele nur die Vernunft (*νοῦς*) im Sinne gehabt habe. Interessant ist dabei, dass er auch das bei Plato der Seele zukommende Attribut, sich-selbst-bewegend (*αὐτοκίνητος*) zu sein, auf die Thätigkeit (*ἐνέργεια*) der Vernunft bezieht, da Aristote-

---

*) David. proleg. in Ar. categ. p. 24_b 10. (Bonitz fragm.) *ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς φησὶν οὕτως, ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπειδὴ αὐτοφυῶς πάντες οἱ ἄνθρωποι* (hierin liegt das Argument vom consensus omnium) *καὶ σπένδομεν χοὰς τοῖς κατοιχομένοις καὶ ὄμνυμεν κατ᾽ αὐτῶν, οὐδεὶς δὲ τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντι σπένδει ποτὲ ἢ ὄμνυσι κατ᾽ αὐτοῦ.*

**) L. l. f. 90^b Spengel. *ἐδείχθη γὰρ ὡς αὐτοκίνητος μόνος ὁ νοῦς, εἰ τὴν κίνησιν ἀντὶ τῆς ἐνεργείας νοοίημεν. — — ἐξ ὧν δῆλον ὅτι καὶ Πλάτων τὸν νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει.*

les, was Plato bildlich Bewegung (κίνησις) nennt, genauer als Thätigkeit (ἐνέργεια) bestimmt habe. Diese letztere Erklärung ist ein weiterer Beweis für die von mir versuchte Ableitung der ἐντελέχεια aus der ἐνδελέχεια, denn die Bewegung liegt dem Begriff der Energie und Entelechie als Ausgangspunkt zu Grunde, und die Endelechie der Bewegung des Fixsternhimmels ist bei Plato das Bild der Vernunftthätigkeit *).

Sehr ansprechend ist auch die von Cicero aus dem Eudemus überlieferte kleine Erzählung, wonach Eudemus, welcher träumte, er werde in fünf Jahren aus Sicilien in seine Heimath zurückkehren, nach Ablauf dieser Zeit im Kampfe vor Syracus gestorben sei. Die Deutung lag auf der Hand, dass nämlich die durch den Tod erfolgende Trennung der Seele vom Leibe in der That die Rückkehr in die Heimath sei **). Man kann nicht deutlicher die Platonische Anschauung, welche dem Aristotelischen Gedanken zu Grunde liegt, erläutern; denn dass natürlich nicht die ganze Seele mit ihrem persönlichen Lebensinhalt heimkehrt, versteht sich nach den akroamatischen Distinctionen von selbst, und dies Geschichtchen würde es, genau verstanden, schon andeuten, da die Seele ihren persönlichen Lebensinhalt ja auf der Erde empfangen hat und sich also in jener angeblichen Heimath sehr fremd fühlen müsste; für die Person ist Cypern die Heimath, für die Vernunft aber der Himmel.

---

*) Vergl. oben S. 186 u. 235.

**) Cicero de divinat. 1, 25. quinto autem anno exeunte, cum esset spes ex illo somnio in Cyprum illum ex Sicilia esse rediturum, proeliantem eum ad Syracusas occidisse, ex quo ita illud somnium esse interpretatum ut cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur.

Ewigkeit der Gattung des Menschen.

Kurz und klar ist auch der Beweis für die Aristotelische Lehre aus dem genannten Buche über die Erzeugung der Thiere zu ziehen. Das menschliche Geschlecht besteht aus einem ewigen Princip und einem wandelbaren (*ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μή*). Es kann darum unmöglich ewig oder unsterblich sein, weil es dies Wandelbare, das auch nicht sein kann, in sich hat; aber ebensowohl muss es ewig sein, weil es auch an dem ewigen Princip theilnimmt. Diese beiden sich widersprechenden Forderungen gleicht Aristoteles aus durch Unterscheidung von Gattung und Individuum. Der Zahl nach, d. h. als Individuum, kann der Mensch nicht ewig sein; denn das ewige Princip (*οὐσία*) ist zwar in dem Individuum; dieses würde aber nur dann ewig sein, wenn das Princip individuell wäre. Da dasselbe aber seiner Natur nach allgemein ist und nicht individuell, und das Individuelle vielmehr aus dem zweiten, dem wandelbaren Princip folgt, so muss das Individuum sterben. Weil das Lebendige aber auch an dem göttlichen und ewigen Princip theilnimmt, so ist die Gattung der Menschen, Thiere und Pflanzen immer in Existenz. Es gab also keine Zeit, wo Menschen wurden, sondern sie sind immer gewesen und werden immer sein *)

Aristoteles lehrt hier aufs Deutlichste, dass das Individuelle vergänglich ist, und damit nicht Jemand träu-

---

*) De animal. gener. II. 1. p. 731 b. 31. *ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιούτου γένους* (sc. *τῶν ζῴων*) *ἀΐδιος εἶναι, καθ' ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστιν ἀΐδιον τὸ γινόμενον. Ἀριθμῷ μὲν οὖν ἀδύνατον* (*ἡ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον· τοιοῦτον δ' εἴπερ ἦν, ἀΐδιον ἂν ἦν*), *εἴδει δ' ἐνδέχεται· διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν.* Das *τοιοῦτον* bezieht sich auf *τὸ καθ' ἕκαστον.*

mend sage, der individuelle Mensch sei wohl sterblich, aber nicht die individuelle Seele, so heben wir den Satz noch einmal hervor, dass das beseelende Princip nicht individuell, sondern als Form und Wesen allgemeiner und göttlicher Natur ist. Hätte seine Meinung sich für die Erhaltung der individuellen Seele entschieden, so würde seine ganze Weltansicht dadurch umgestaltet sein; denn er hätte dann die Vollendung des Menschen in den Himmel verlegen müssen, wie das Christenthum thut; davon findet sich in seiner Ethik aber keine Spur. Individuelle Existenz ist immer an die Materie gebunden und ihrem Sein nach vergänglich.

Der Schüler Plato's stimmt in dieser Weltanschauung aufs Genaueste mit seinem Meister; denn Plato zeigte überall, dass dem Menschen zwei Arten von Unsterblichkeit vergönnt sind, die eine, welche darin besteht, dass wir während unsrer Lebenszeit das Unsterbliche erkennen, die andre, wenn wir ein uns Aehnliches erzeugen und nach unserem Tode zurücklassen, indem wir wie im Fackellauf die Fackel des Lebens brennend weiter reichen*).

2. Die Unsterblichkeit der Götter.

Die grosse technische Bestimmtheit des Aristotelischen Stils, durch welche er, wie man gesagt hat, mathematisch auch ausserhalb der Mathematik zu schreiben sucht, brachte es mit sich, dass er mehr Schwierigkeiten finden musste als Plato, der durch Metaphern die Bestimmtheit vermied. Denn erstens stossen wir bei Aristoteles nun gleich nach der Beseitigung der menschlichen Unsterblichkeit auf die Schwierigkeit der ungeborenen Götter. Diese haben ein sinnliches Leben im Raum

---

*) Vergl. S. 195 und S. 177.

und in der Zeit, aber mit ätherischem Kugelkörper, und sollen ebenso unentstanden, wie unvergänglich sein. Obgleich ihr Denken und ihre Tugend und Glückseligkeit von Aristoteles hoch über die menschliche gestellt wird, so ist doch ihr Verhältniss zur thätigen Vernunft Gottes nicht klar. Dass ihr Leben schöner und herrlicher sein muss, als das menschliche, ist dem Philosophen daraus einleuchtend, weil sie nicht mit Industrie und künstlerischer Arbeit, nicht mit praktischen Sorgen, persönlichen Verhältnissen und Staatsgeschäften und überhaupt mit nichts Zufälligem zu thun haben, sondern durch eine einfache und regelmässige Bewegung immerfort ihr Heil ergreifen und darum leichter die theoretische Glückseligkeit geniessen können. Diese ganze speculative Träumerei, so exact mathematisch sie auch von Aristoteles erschlossen ist, wird uns doch höchst absurd vorkommen; erstens weil wir das praktische Leben mit seiner Liebe und Tugend nicht so geringschätzen können, wie Aristoteles, und dann weil wir nicht einzusehen vermögen, wie diese Sterngötter wissenschaftlich denken können ohne sinnliche Beobachtung und Induction, und was sie wohl sonderlich Werthvolles zum Gegenstand des Denkens haben, wenn die zufälligen Gegenstände der sublunarischen Welt gänzlich unter ihrer Würde sind *). Darum müssen wir den Plato, obgleich er in dieser Beziehung allerdings weniger die Erfahrung beachtete, welche die Sterne ja als ewige lebendige Wesen zu bezeugen schien, dennoch höher halten, da er diese Stern-Götter nur mit den Metaphern des

---

*) In meiner Schrift „über die Unsterblichkeit der Seele" S. 149 habe ich auf den fehlerhaften Cirkel hingewiesen, den der Idealismus von Aristoteles bis Hegel nothwendig in der Bestimmung des höchsten Gutes, d. h. der göttlichen Thätigkeit, machen musste.

Volksglaubens feierlich begränzte und sie dann ohne Weiteres nur zu Werkzeugen der Zeitmessung ernannte, ohne von ihnen andere als rein physische Wirkungen auf die sublunarische Welt zu erwarten und ohne sonst von ihnen weiter Notiz zu nehmen in seinem System. Für Plato fällt daher die Schwierigkeit dieser zugleich sinnlichen und doch in ewiger transscendenter Vernunftthätigkeit lebenden seligen Götter weg.

Ebenso verhält es sich nun mit dem höchsten Gott, der thätigen Vernunft der ganzen Welt. Bei Plato ist dieser, wie oben ausgeführt, mit dem leidenden Princip (παθητικόν — δεκτικόν) derartig gemischt, dass er, wie Aristoteles tadelnd hervorhebt, ja kein seliges transscendentes Leben haben könne. Aristoteles hat diesen reinen Pantheïsmus durchbrochen und einen theistischen Gott in ewiger für sich seiender Thätigkeit und Seligkeit dualistisch neben die Welt gestellt. Dadurch entstehen ihm aber grosse Schwierigkeiten; denn da Gott nur das Allgemeine, also die Principien der Wissenschaften denkt, so ist sein Zusammenhang mit der Materie, der Bewegung, dem zufälligen Geschehen und dem zeitlichen Denken der Menschen, das er erregt, mehr als dunkel. Diese Schwierigkeiten wollen wir bei der Untersuchung über die thätige und leidende Vernunft genauer betrachten.

Plato über die sichtbaren Götter.

Da die sichtbaren Götter im Aristotelischen System eine so grosse Rolle spielen, so wird es erlaubt sein, noch einmal auf die Platonische Lehre ausführlich einzugehen. Aristoteles hat seine Götterlehre ohne Frage von Plato erhalten; denn die Hauptsache in dieser ganzen Vorstellung ist offenbar weiter nichts, als dass diese himmlischen Körper seit Menschengedenken sich nicht verändert haben und also wohl als unvergänglich aufge-

fasst werden müssen. Ihre Grösse, ihr Licht und ihre streng gesetzmässige, einfache Bewegung trug dazu bei, ihnen eine übermenschliche göttliche Kraft zuerkennen zu lassen. Während nun Plato ihnen a parte ante eine Entstehung zuschreibt, was aber bloss mythisch gemeint ist, nämlich nur in demselben Sinne, wie diese Welt, obgleich ewig, doch als entstanden betrachtet werden kann: so wich Aristoteles in diesem Punkte von Plato ab und erdichtete desshalb für die überirdische Region die sogenannte Quintessenz, d. h. die ätherische Materie, welche ewig sein und die natürliche Tendenz haben soll, sich im Kreise zu bewegen. Obgleich Plato den Aether noch nicht durch einen eigenen Terminus vom Feuer geschieden hatte, so war von ihm doch schon nachdrücklich die Kreisbewegung der Sterne als die natürliche Folge ihres göttlichen Wesens hervorgehoben, weil diese in sich zurückkehrende Bewegung die rechte uud eigentliche Metapher für die Identität des Intelligibeln sei *). Ob sie nun aber individuelle Seelen hätten, und womit diese sich beschäftigten, darüber konnte man natürlich nichts wissen. Plato liess diese Frage desshalb mit richtigem Takt offen und hielt sich auf philosophischer Höhe, indem er die Bildersprache gebrauchte; Aristoteles aber ging auf das Glatteis **) und kam im Fallen zu den absurden Göttern, die je nach der Zahl der Bewegungen, die sie machen, einen verschiedenen Grad von Vollkom-

---

*) Vergl. weiter unten die Stelle aus Plato Legg. 898 A., in dem § über die wirkende Ursache, der Aristotelische Theismus und die wirkende Ursache.

**) De coelo II. 12. p. 292 a. 18. *ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς· οὕτω γὰρ οὐθὲν δόξει παράλογον εἶναι τὸ συμβαῖνον.*

menheit erreichen. Denn das Vollkommene selbst als der Zweck, oder das göttliche Leben bedarf gar keiner Handlung; der erste Himmel (die Fixsterne) nur eine einzige; die zwischen ihm und der Erde wandelnden Sterne aber bedürfen mehrerer Bewegungen, um ihr Heil zu erlangen *). Aristoteles versinnlicht dies durch eine Analogie. Die Gesundheit sei der Zweck; nun möge Einer immer gesund sein; ein Andrer aber erreicht die Gesundheit nur, wenn er sich etwas abmagert; ein Dritter nur, wenn er sich etwas abmagert und etwas spazieren geht; ein Vierter, wenn er dazu noch einige stärkere gymnastische Uebungen, als Laufen, Schwingen und Ringen anwendet u. s. w. **). Durch solche Vorstellungen sieht man nun plötzlich den Himmel mit handelnden Göttern belebt, die in ewigem Lauf ihr Heil suchen, gleichsam um sich durch Spazierengehen gesund zu erhalten. Und da sie uns insofern verwandter erscheinen, und ihr Ziel dasselbe ist, wie unseres: so lag der Wahnsinn der astrologischen Kunst für phantastische Köpfe nicht so fern, dass sie nicht über ihr tolles Treiben immer noch den vornehmen Mantel der hohen Aristotelischen Weisheit hätten decken können.

1. Plato's vorsichtige Behandlung religiöser Fragen.

Plato war in Behandlung religiöser Dinge ***) immer im höchsten Grade behutsam, da er, wie oben nach

---

*) Ibid. 292 a. 22. *ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτάτω διὰ πλειόνων.*

**) Diese Analogien sind in dem übrigen Theil desselben Capitels ausgeführt.

***) Ueber den weitgreifenden Einfluss der Priesterschaften unter den Hellenen hat nach meiner Meinung E. Curtius in seiner Griechischen Geschichte I. 4 das Treffendste gesagt. Vor seiner

verschiedenen Seiten hin nachgewiesen, die grosse Masse für unfähig hielt, die wahre Gotteslehre zu würdigen *), und aus Erfahrung wusste, welche üblen Folgen das Missverstehen der philosophischen Gedanken nach sich ziehe **). Er fürchtete, wie er oft ausspricht, theils einen daraus hervorgehenden theoretischen und praktischen Libertinismus, gegen den er grade als heilsames Gegengewicht die fromme Scheu vor der heiligen Macht der Religion empfahl, theils lag ihm auch wohl die Gefahr für die Philosophie im Sinne, welche durch die Beruhigung der Altgläubigen beschworen werden konnte. Desshalb spricht er von den Sternen überall mit obligatem Respect als von Göttern und verbietet feierlich den Atheisten, in seinem Staat ihre Meinungen öffentlich zu äussern, oder irgendwie Missachtung gegen den hergebrachten Glauben an den Tag zu legen. Diese Auffassung begründet sich auf die Erkenntniss der menschlichen Natur und wehrt dem Dünkel der Philosophen, die sich erlauben gegen

---

geistvollen Anschauung wird die alte Zeit lebendig, und durch seine künstlerisch vollendete Rede weiss er uns dieses Schauens theilhaftig zu machen.

*) Göthe bei Eckermann (12. Februar 1829) hat in vielen Punkten eine mit dem alten Plato völlig übereinstimmende Weltbetrachtung. Ueber diesen Punkt äussert er: „Es ist nie daran zu denken, dass die Vernunft populär werde. Leidenschaften und Gefühle mögen populär werden, aber die Vernunft wird immer nur im Besitz einzelner Vorzüglicher sein.“

**) U. a. St. vergl. Legg. p. 672 A. *λέγειν μὲν ὄχνος εἰς τοὺς πολλοὺς διὰ τὸ χακῶς τοὺς ἀνθρώπους αὐτὸ ὑπολαβεῖν καὶ γνῶναι λεχθέν.* Es bezieht sich dies auf die Mittheilung des Mythus von Dionysus, der von seiner Stiefmutter des Verstandes beraubt worden sein soll, woher denn all der bacchantische Lärm und Wahnsinn abstamme. Die Deutung Plato's ist natürlich sehr einfach, dass der Materie als solcher und daher der Kindheit die Bewegung und nicht die Vernunft zukommt, wesshalb erst die Vermittelung beider Principien die Musik und das Schöne zur Vollendung bringe.

die herrschende Religion als gegen abgethanen Aberglauben umstürzend vorzugehen. Plato sucht vielmehr freundlich in dem Mythus die Idee und feiert dann die mythische Ausdrucksweise als die für die grosse Menge der Männer, Frauen und Kinder einzig passende, die zu verhöhnen ruchlos wäre, da man jenen nur das ihnen Heilige nehmen, sie aber doch nicht wegen ihrer Schwäche des philosophischen Gedankens theilhaftig machen könnte. In unsrer Zeit hat Schopenhauer in seiner gehässigen Weise alle diejenigen Philosophen, die sich nicht zu seinem Atheismus bekennen, sofort als schmutzige Egoisten verächtlich machen wollen, weil sie nur aus Rücksicht auf Weib und Kind und wegen des Brotkorbs eine freundliche Stellung zum Staate und zu der herrschenden Religion erheuchelten. Man sieht, wie viel weiser und gerechter Plato dachte und wie viel umfassender und menschenfreundlicher seine Stellung zu der Gesellschaft war. Wenn er aber auch überall mit Achtung von der Religion und den Mythen spricht und ihre Ausdrucksweise gern selbst anwendet, so verhehlt er seine wahre Meinung doch nicht, und es sind besonders die Bücher über die Gesetze interessant, wo er sich, wie der alte Göthe bei Eckermann, behaglich und weitläufig über alle Fragen der Philosophie verbreitet.

2. Die Frage über die Vielheit der Götter ist von Plato nicht wissenschaftlich behandelt.

Zuerst nämlich stellt er es dort als unentschieden auf, ob die Seele, welche den Umschwung der Gestirne vollzieht, eine einzige oder in einer Vielheit vorhanden sei *). Plato entscheidet diese Frage nicht,

*) Legg. p. 898 C. *οὐδ' ὅσιον ἄλλως λέγειν, ἢ πᾶσαν ἀρετὴν ἔχουσαν ψυχὴν μίαν ἢ πλείους περιάγειν αὐτά.*

und zwar nicht etwa aus dem Grunde, den wunderlicher Weise Hieronymus Müller oder Steinhart vorbringt*), als wenn die im Timaeus vorgetragene Lehre, wonach „dem höchsten und alleinigen Gotte untergeordnete Untergötter die einzelnen mit Bewusstsein begabten Weltkörper beleben, eine esoterische sei, auf welche in den auch für Uneingeweihte bestimmten Gesetzen nur hingedeutet werden konnte.“ Denn diese Steinhart'sche Vorstellung beruht auf dem seltsamsten Begriff von esoterischer und exoterischer Lehre, von dem mir genau das Gegentheil annehmbar erscheint. Denn nach meiner Meinung ist exoterisch, was für die grosse Menge einleuchtend und begreiflich und nützlich zu glauben ist, esoterisch aber was nur Wenigen verständlich, für die Menge gefährlich, und überhaupt nicht für den Glauben bestimmt ist, sondern nur für das Wissen und desshalb auch nur durch wissenschaftliche Strenge des Beweises erkennbar wird. Darnach kann ich in den Mythen des Timaeus nichts Esoterisches erkennen und bin zugleich weit entfernt, in den Gesetzen alles für exoterisch zu halten. Vielmehr mischt sich Beides in allen Dialogen durcheinander, und wir haben desshalb sorgfältig Plato's jedesmalige einleitende Bemerkungen zu erwägen, ehe wir über den esoterischen oder exoterischen Charakter einer Lehre absprechen. — Wie Aristoteles aber natürlich bei seiner systematischen Verarbeitung des Platonismus alles Unentschiedene möglichst entscheiden musste, so wiederholt er auch in der Metaphysik diese selbige Platonische Frage**)

---

*) Commentar z. St. S. 542, Anmerk 40.

**) Metaphys. Λ. 8. 1073 a. 14. *πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας, δεῖ μὴ λανθάνειν, ἀλλὰ μεμνῆσθαι καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἀποφάσεις, ὅτι περὶ πλήθους οὐθὲν εἰρήκασιν, ὅ τι καὶ σαφὲς εἰπεῖν.* Die hierauf folgenden Worte

und löst sie im Sinne seines Pluralismus der Principien, indem er noch nachdrücklich seine Leistung Plato gegenüber hervorhebt, von dessen Ideenlehre aus sich nichts wissenschaftlich Bestimmtes über die Zahl dieser himmlischen Substanzen sagen liesse.

3. Die Beseelung der Gestirne ist monistisch zu fassen.

Um aber über Plato's Auffassung möglichst gewiss zu werden, verlohnt sich's, die weiteren Betrachtungen aus den Gesetzen zu erwägen. Zunächst fragt es sich, wie man die Beseelung der Gestirne aufzufassen habe, und Plato stellt zu diesem Zwecke drei Möglichkeiten auf, und zwar nimmt er als Exempel die Sonne.

Die erste Möglichkeit giebt offenbar seine eigene Ansicht, denn die andern beiden sind von ihm schon durch die gewählten Ausdrücke als absurd bezeichnet. Zuerst nämlich, sagt er, könne man sich denken, die Seele sei der ganzen sichtbaren Sonnenkugel immanent und bewege sie in der Weise, wie uns unsre Seele überall umherführt *). Unter dieser Immanenz kann man schlechterdings nichts anderes als Identität verstehen, weil der dualistische Spiritualismus als dritte Möglichkeit davon getrennt wird. Die Identität darf aber nicht als logische, sondern muss als reale Einheit verstanden werden,

---

enthalten einen directen Angriff gegen die Ideenlehre und deren Unfähigkeit, die Frage wissenschaftlich zu entscheiden und der Schluss lautet: *δὲ ἣν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλῆθος τῶν ἀριθμῶν, οὐθὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς.*

*) Legg. p. 898 E. *ὡς ἡ ἐνοῦσα ἐντὸς τῷ περιφερεῖ τούτῳ φαινομένῳ σώματι πάντῃ διακομίζει τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἡ παρ' ἡμῖν ψυχὴ πάντῃ περιφέρει.*

wie im Weltall beide Principien ja auch von Haus aus Eins sind *).

Die zweite Möglichkeit wäre die, dass die Seele irgendwoher von Aussen sich einen Körper von Feuer oder von Luft, wie einige lehren, verschaffe und so durch mechanische Gewalt mit Körper den Körper fortstosse **). Aristoteles wirft diese absurde Vorstellung, welche nur in einen progressus in infinitum führt, da man natürlich wieder nach dem Zusammenhang dieses zweiten äusseren Körpers mit der Seele weiter fragen würde, allerdings dem Plato nicht vor, glaubt ihm aber, wie wir oben ***) sahen, allerdings die Gewaltsamkeit (*βίᾳ*) der Bewegung zurechnen zu können, was natürlich ebenso wenig Platonisch ist. Unsere heutige Physik lehrt aber grade diesen mechanischen Zusammenhang, nur lässt sie das Princip der Beseelung dabei fallen.

Die dritte Möglichkeit ist der Spiritualismus. Man könne sich nämlich auch denken, sagt Plato, die Seele sei vom Körper ganz frei, besitze aber andere höhere Wunderkräfte und führe die Sonne gleichsam wie eine Drahtpuppe mit Gauklerkünsten †). Diese dritte Annahme enthält also den dualistischen Spiritualismus, den man gewöhnlich für Platonismus ausgiebt. Wie wenig der-

---

*) Logisch ist Ruhe und Bewegung, Sein und Nichtsein, Idee und Materie durchaus entgegengesetzt; real aber findet sich dies Entgegengesetzte in der Seele oder in dem Lebendigen (*ζῷον*) unzertrennlich zusammengewachsen und zusammengemischt.

**) Legg. ibid. *ἢ ποθεν ἔξωθεν σῶμα αὑτῇ πορισαμένη πυρὸς ἤ τινος ἀέρος, ὡς λόγος ἐστί τινων, ὠθεῖ βίᾳ σώματι σῶμα.*

***) Vergl. oben S. 299 und 253.

†) Legg. p. 899 A. *ἢ τρίτον αὐτὴ* (sc. *ἡ ψυχή*) *ψιλὴ σώματος οὖσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι ποδηγεῖ.* Das Wort *ψιλή* bedeutet hier, wie die *λόγοι ψιλοί* im Gegensatz der *ἔμμετρα*, eine Lostrennung; zugleich liegt darin aber schon eine Art Geringschätzung, welche durch den ironischen Ausdruck

selbe aber zu Plato passt, hat die Unsterblichkeitslehre wohl hinreichend dargelegt; hier ist nur zu bemerken, dass Plato diesen dritten Fall von dem ersten sorgfältig abgetrennt hat und den ersten am Deutlichsten zu erklären glaubt, indem er ihn mit der Art verglich, wie unsre Seele unserm Leib innewohne. Unsre Seele ist also nach Plato jedenfalls nicht dualistisch vom Körper zu trennen.

Obgleich Plato, wie bemerkt, mittelbar andeutete, dass er der ersten Möglichkeit, nämlich der Immanenz als realer Identität den Vorzug giebt: so lässt er hier die Frage doch unentschieden und verlangt nur, die Seele, welche Allen das Licht bringt, indem sie den Helios auf einem Wagen, oder von Aussen, oder sonst irgendwie führe, für einen Gott zu halten.

4. Keine individuelle Planeten-Seelen. Pantheismus.

Hiernach könnte es nun zunächst wieder den Anschein haben, als wenn Plato wie den Helios, so auch die andern Planeten als zahlreiches und höchst poetisches Gefolge von Göttern seinem höchsten Gotte unterordnen möchte, etwa in der Art, wie sich Steinhart dieses ausgedacht hat, und wie es Aristoteles wirklich annimmt. Allein schon die heftige Polemik, die Aristoteles gegen die Platonische Unbestimmtheit in diesem Punkte richtet, sollte davor warnen; denn diese Unbestimmtheit ist Symptom des Pantheismus. Wir werden dies leichter erkennen, wenn wir die Platonischen Folgerungen uns vor Augen stellen. Plato schreibt:

„Werden wir nun über alle Sterne und über den Mond und die Jahre und Monate und alle Jahreszeiten

---

ὑπερβαλλούσας und durch den Vergleich mit der Taschenspielerkunst vollends offenbar wird.

einen andern Schluss machen, als eben denselbigen, dass wir nämlich diese alle für Götter erklären, weil Seele oder Seelen sich von all diesem als Ursachen zeigten und zwar gute von aller Vortrefflichkeit, mögen sie nun Leibern innewohnen, als Thiere, oder mögen sie sonst in irgend einer Weise den ganzen Himmel ordnen. Wer dieses aber zugiebt, wie wird der den Ausspruch dulden können, dass nicht Alles von Göttern voll sei?“ *).

Wenn man nach der Beseeltheit des Helios auch von der Seele aller andern Sterne und des Mondes sprechen hört, so wird man zuerst die Aristotelische mit dem Volksglauben übereinstimmende Götterlehre bei Plato vermuthen; wenn man aber weiter liest und bemerkt, dass diese Beseelung genau ebenso den Jahren, Monaten und Jahreszeiten zukommen soll, so dass Alles von Göttern voll sei, so wird man alsbald merken, dass es sich hier nur um die Alles ordnenden Ideen und Zahlen handle, und dass nur die oben besprochene Verwachsung der Idee mit der Materie oder ihre Zusammenmischung im Mischkruge der Principien damit gemeint sei. Es giebt nichts bloss Materielles, sondern Alles, auch das Kleinste wie das Grösste **) wird durch die überall immanenten

---

*) Legg. p. 899 B. *Ἄστρων δὲ δὴ πέρι πάντων καὶ σελήνης ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν ὡρῶν πέρι τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσι πάντα οὐρανὸν εἴτε ὅπῃ τε καὶ ὅπως; ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;*

**) Legg. p. 900 C. *ὡς ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσὶ θεοὶ οὐχ ἧττον ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων.* Diese mythisch-persönliche Fürsorge der Götter, wonach sie auch überall „hören und anwesend sind“ (*ἤκουε γάρ που καὶ παρῆν* (Parusie) *τοῖς νῦν δὴ λεγομένοις*), wird weiter unten in die das All zur Einheit zweckmässig zusam-

Ideen verwaltet und beseelt. Darum geht die polytheistiscbe Phantasie in den Begriff der Einheit zurück; denn die Idee ist das Eine, welches sich immer in einer geordneten Vielheit lebendig zum Werden bringt.

5. Kritische Bemerkung über Steinhart's Auffassung.

Steinhart hat eine sehr liebenswürdige und gemüthliche Weise in der Behandlung von Streitfragen. Er nimmt versöhnlich alle Meinungen auf, und wenn man ihn liest, fühlt man zuerst von allen Seiten eine befriedigende Rücksicht, und man kann, wie es scheint, gar nicht widersprechen, weil er den Widerspruch auch schon berücksichtigend anerkannt hat. Allein am Schluss will man denn doch gern auf exacte Begriffe kommen, besonders wenn man die Aristotelische Schule durchgemacht hat und daher in der Philosophie nur auf exacte Begriffe Werth legt. Da fühlt man denn sofort den Mangel der Steinhart'schen Rede; denn hier z. B. behauptet er (Einleitung z. d. Gesetzen S. 319): „Offenbar neigt Plato sich am Meisten zu der letztern Annahme hin, weil bei dieser die Seele weder in eine Menge von Theilseelen zersplittert, noch als mit einem Körper behaftet, sondern ausser und über der Körperwelt stehend und deren Bewegungen mit ungehemmter Freiheit bestimmend gedacht wird." — Steinhart denkt sich Plato's Philosophiren also erstens als eine blosse Zuneigung zu dieser oder jener Annahme. Sollte Plato bei der Grundfrage der Philosophie über den Zusammenhang von Leib und Seele nicht über das Stadium des Schwankens und Neigens hinausgekommen sein? — Zweitens

---

menfassenden Weltgesetze aufgelöst ibid. 903 C. seqq. und 904 C. *φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον.*

scheint es, als wenn Steinhart dem Plato keine Zersplitterung in Theilseelen vindiciren wollte; liest man aber weiter, so erfährt man, „dass Plato wirkliche Götter, ausser der höchsten Vernunft, nur noch in den Sternen anerkennt.“ Für mich ist dies ein vollkommener Widerspruch, der durch die ferner hinzugefügte Beschränkung nicht aufgehoben wird, sondern sich nur in einer Variation wiederholt; er fährt nämlich fort: „und auch in den Sternen nicht selbständige, von einander nicht wesentlich verschiedene, sondern nur von der Allseele belebte und ihre Bewegungen am treuesten darstellende, ihre Einwirkungen am reinsten in sich aufnehmende Wesen.“ Wenn diese Wesen treu darstellen, in sich mehr oder weniger rein Einwirkungen aufnehmen und belebt sind, so sind sie doch lebendige Wesen, wie die Menschen, die auch nicht wesentlich verschieden sind. Also weiss ich wieder nicht, warum sie nicht Theilseelen sein sollen? Bei solcher Redeweise kommt man nicht zu Begriffen. — Drittens scheint es nun, als sollte die Seele ausser und über der Körperwelt stehend deren Bewegungen bestimmen. Danach wären also die Sonne und die andern Sterne blosse Körper; allein unmittelbar vorher hat Steinhart wieder behauptet (S. 318), dass „die Gestirne dem Plato göttliche Wesen sind, weil sie eigene Bewegungskraft, mithin Seelen haben, und dass er grade hier sich in einem diametralen Gegensatze zu der die Natur gleichsam entseelenden Lehre des Anaxagoras weiss.“ Körper, deren Bewegungen von Aussen bestimmt werden, und Körper, die eigene Bewegungskraft haben, das sind für mich Begriffe mit widersprechenden Merkmalen, die man nicht zusammendenken kann. Und so bewegt sich auch der ordnende *νοῦς* des Anaxagoras und der von Aussen bestimmende Platonische *νοῦς* so sehr aus der ihnen von Steinhart angewiesenen Lage eines

diametralen Gegensatzes, dass sie vielmehr ebenso wieder nach Steinhart's Vorstellung zusammenfallen müssten. Steinhart's gemüthvolle Verschmelzung aller disjuncten Begriffe ist daher für eine exacte Auffassung Plato's wenig geeignet.

6. Die göttlichen Drahtpuppen.

Steinhart vermuthete, Plato hätte sich die Beseelung und Bewegung der Gestirne nach der dritten, dualistisch-spiritualistischen Hypothese gedacht. Da wir die Unmöglichkeit dieser Auffassung erwogen haben, so bleibt uns die Frage übrig, wiefern denn Plato die Menschen, in denen Leib und Seele nach der ersten Hypothese eine reale Einheit bilden, göttliche Drahtpuppen *) nennen könne? Denn, wie es scheint, hat doch Plato die drei Hypothesen auseinander gehalten, so dass die Eine die andre ausschliesst. Wie kann er nun, wenn er die erste Hypothese ausdrücklich am Beispiel des Menschen erläutert, dennoch die dritte Hypothese ebenso auf den Menschen anwenden?

Die Frage ist interessant und die Lösung einfach. Denn einmal enthält der Mensch, wie alles Wirkliche eine reale Einheit der beiden Principien, die überhaupt nicht getrennt werden können, da sie den allgemeinen Charakter des wirklich Seienden bilden. Darum sind auch die Bewegungen der Gestirne nicht gewaltsam aufgenöthigte (*βίᾳ*), sondern natürliche, wie dies Aristoteles von Plato gelernt hat; denn es ist auch nicht das Geringste ausserhalb der Alles umfassenden und begränzenden und innerlich bestimmenden Vernunft. Nach dieser Seite also ist die Seele das eigne Wesen (*οὐσία*, *τὸ τί*

---

*) Vergl. oben S. 178.

ἐστιν) von allem Lebendigen und nicht etwa gar etwas Fremdes. Auf dieser Auffassung beruht die Definition (*ὅρος*) und darum alle Erkenntniss. Dies soll man also weiter nicht bestreiten.

Zweitens ist aber jedes Lebendige ein Einzelnes und nicht das Ganze. Das Wirklich-seiende ist aber das Ganze und Eine. Folglich wird nun das Einzelne wie mit Fäden zusammenhängen mit dem Ganzen *). Diese Drahtfäden, die da beweisen, dass das Einzelne nicht sich gehöre und nicht für sich selbständig sein könne, sondern als Theil des Ganzen für den Zweck und die Einheit des Ganzen berechnet sei, — diese durch alles Einzelne hindurchgehenden Drahtfäden sind das Allgemeine, welches das Wesen jedes Einzelnen ausmacht und worauf als auf die Form (*εἶδος*) und Ursache (*αἰτία*) wir Alles erkennend zurückführen. Indem so das Einzelne ein Lebendiges für sich ist und seine eigene immanente Seele hat, ist es doch zugleich durch die allgemeinen Gesetze der Welt durchzogen und dadurch in all seinem Thun geleitet und bestimmt; und wenn das Ganze und Eine das Göttliche schlechthin ist, so müssen wir auch die Metapher loben, wonach der Mensch und alles Lebendige als göttliche Drahtpuppe erscheint.

---

*) Legg. p. 644 E. *τόδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ μήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσί τε ἡμᾶς κ. τ. λ.* Ibid. 903 B. *τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ᾽ ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ. — — ὧν ἓν καὶ τὸ σόν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν, σὲ δὲ λέληθε περὶ τοῦτο αὐτὸ ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου. — — μέρος μὴν ἕνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα ἀπεργάζεται.*

Die Frage ist hiermit einfach gelöst, der scheinbare Widerspruch verschwunden, und zugleich verliert die Metapher die phantastische und abstossende Bedeutung. Wenn wir nun die bei der dritten Hypothese von Plato gebrauchten Ausdrücke vergleichen, so erkennen wir in den übergreifenden Kräften (*ὑπερβαλλούσας δυνάμεις*) die Anspielung auf die Weltseele; denn auch sonst sieht er ja in der Tugend und in allen uns bewegenden, allgemeinen Gewalten Kräfte (*δυνάμεις*) der Götter. Gott ist ihm Anfang, Ende und Mitte aller Dinge*).

7. Gott unser Herr und Hirt, wir die Schafe.

Eine reichlichere Erklärung der Drahtpuppen lässt sich noch gewinnen, wenn man andre Metaphern hinzunimmt. Plato nennt nämlich die Menschen an vielen Stellen im Phädon, Critias, Staat, in den Gesetzen u. s. w. das Eigenthum (*κτήματα*) der Götter. Bei diesem Ausdruck wird man zunächst an den unbeseelten Besitz denken; allein dadurch würde der Vergleichungspunkt zu abstract werden, und man muss desshalb vielmehr an die Hausthiere denken, über welche der Herr verfügt. Deutlicher wird dies, wenn man, wie z. B. im Critias, die synony-

---

*) Legg. p. 715 E. *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων κ. τ. λ.* In den folgenden Worten ist eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der Sprache des alten Testamentes; denn Plato mahnt, wer selig werden (*εὐδαιμονήσειν*) wolle, solle sich an das göttliche Gesetz (*τοῦ θείου νόμου*) halten, dessen Uebertretung nach Gerechtigkeit gerächt werden würde; so möge er auch demüthig (*ταπεινός*) und nach Gebühr lebend (*κεκοσμημένος*) gehorsam sein. Der Uebermüthige aber, der prahlend auf seine Schätze, Herrlichkeit, Schönheit und Jugend poche, der werde gottlos oder gottverlassen (*ἔρημος θεοῦ*) und gehe schliesslich mit Haus und Stadt zu Grunde, gerechtem Gericht erliegend.

men Ausdrücke daneben sieht. Wir werden dort nämlich mit den aufgezogenen Heerden (*θρέμματα*, *κτήνη*) verglichen, und offenbar scheint Plato besonders an die Schafe (*ποίμνια*) gedacht zu haben, da er die Götter auch entsprechend als Hirten von Schafen (*ποιμένες*) bezeichnet *).

Für unsre Frage ist aber nicht der Vergleich als solcher interessant, sondern besonders die Art und Weise, wie die Götter nun die Führung ihrer Schafe vollziehen; denn an diesem Punkte muss das Gemeinsame, wodurch die Drahtpuppen-Metapher mit dem Hirten-Gleichniss wiederum in Proportion steht, hervortreten. Da sieht man nun sofort, dass die Schafe hier, wie dort in „den Gesetzen“ die Menschen als aus Seele und Leib bestehende reale Einheiten aufgefasst werden, und dass die Gottheit die Lenkung derselben nicht von Aussen vollziehen soll, mit Körpern auf Körper stossend und mechanisch zwingend, wie die Hirten, worin Plato die Unähnlichkeit seines Vergleichs hervorhebt, mit Schlägen ihr Vieh regieren **); sondern wie mit dem Steuerruder auf dem Hinterdeck stehend, führen sie alles Sterbliche, so wie es am Lenksamsten ist, nämlich durch Ueberzeugung nach seinem eigenen Sinne ***). Es ergiebt sich

---

*) Critias p. 109 B. *οἷον νομῆς ποίμνια, κτήματα καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον — — καθάπερ ποιμένες κτήνη — — νέμοντες.* Vergl. Phaedon p. 62 B.

**) Crit. ibid. *πλὴν οὐ σώμασι σώματα βιαζόμενοι, καθάπερ ποιμένες κτήνη πληγῇ νέμοντες.* Vrgl. oben S. 360, A. ** aus Legg. p. 898 E. *ὠθεῖ βίᾳ σώματι σῶμα.* Die Analogie ist exact. Die Götter haben daher zu uns kein äusserliches Verhältniss.

***) Critias 109 C. *ἀλλ' ᾗ μάλιστα εὔστροφον ζῷον, ἐκ πρύμνης ἀπευθύνοντες οἷον οἴακι, πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν οὕτως ἄγοντες τὸ θνητὸν πᾶν ἐκυβέρνων.*

daraus deutlich, dass die Menschen, indem sie nach ihrer Ueberzeugung leben und also sich durch sich selbst bestimmen, dadurch doch zugleich von den Göttern geführt werden. Folglich sind, was der Drahtpuppen-Vergleich klarer an den Tag legt, unsre eigenen Triebe, sowohl die der niederen, als die der höheren Art und endlich die Ideen der göttlichen und goldenen Natur in uns in Wahrheit die biegsamen goldenen oder die harten erzenen oder sonstigen Drähte, womit wir, obgleich ganz nach unserem eigenen Sinne handelnd, dennoch unsichtbar von den Göttern regiert werden *).

8. Freiheit und Nothwendigkeit.

Hierdurch werden wir nun auf das grosse Problem über Freiheit und Nothwendigkeit getrieben, das zwar von unserem augenblicklichen Zwecke sehr weit abliegt, aber, weil es von dieser Seite eine neue Beleuchtung empfängt, doch wohl in der Kürze berührt werden darf. Wir sahen schon oben S. 146 ff., dass die Seelen, welche ihre Lebensläufe wählen, von Plato alle als frei betrachtet werden, und dass Gott von der Schuld am Bösen freigesprochen wird. Nichtsdestoweniger zeigte sich diese Wahl (*αἵρεσις*) als naturnothwendige Theilnahme (*μέθεξις*) des Werdenden an der Idee. In derselben Weise sieht man nun auch hier, dass die Menschen, die Sterne und alles Lebendige sich ganz frei nach seiner eigenen Natur bewegt, dass diese Natur selbst aber mit innerer Nothwendigkeit die Richtung und die Erfolge bedingt.

---

*) Vergl. oben S. 178 und die daselbst angeführten Stellen aus den Gesetzen. Legg. 644 E. ist besonders das Ziehen (*ἕλξεις*) und Gegenziehen (*ἀνθέλκειν*) der Fäden in uns beschrieben, je nachdem Lust oder Schmerz, Meinung, Hoffnung, Furcht und Muth oder Ueberlegung und Gesetz der Vernunft uns bewegt.

Freiheit und Nothwendigkeit fällt desshalb bei Plato nicht auseinander, sondern ist dasselbe.

Gleichwohl muss der Gegensatz aufrechterhalten bleiben, aber in einer andern Beziehung. Denn da in allen Dingen immer die Zwecke von den Mitteln zu unterscheiden sind, und da der Zweck das Wesen (*οὐσία*) selbst ist, dessen Parusie durch die äusseren Ursachen (*συναίτια*) nur vermittelt wird: so finden wir bei Plato überall das ganze Gebiet des Werdenden als unter der Nothwendigkeit stehend aufgefasst, während die königliche Stelle und die Freiheit nur die Vernunft erhält, weil sie den Zweck als das Wesen erkennt und selbst dieses Wesen und dieser Zweck des Werdens ist *).

Hierin ist nun Aristoteles wieder der getreue Schüler Plato's; denn auch ihm gilt alles Leben und Treiben der Menschen als unter der Gewalt der Nothwendigkeit stehend, sofern es nicht selbst die Vollendung oder den Zweck in sich schliesst **). Darum bestimmt er auch in der Staatslehre nur diejenigen als freie Bürger, die um ihrer selbst willen leben können, und ihr glückseliges Leben ist eigentlich der Zweck des Staates selbst. Ebenso zeigt er in der Metaphysik, dass alle Künste und Wissenschaf-

---

*) U. a. St. Timaeus p. 68 E. *διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον, ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν.* Aristoteles hat diese Unterscheidung genau so beibehalten; ich erinnere an sein *τέλος* und *οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ.*

**) Eth. Nicom. I. 3. 1096 a. 5. *ὁ δὲ χρηματιστὴς βίαιός τίς ἐστιν, καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν. Διὸ μᾶλλον τὰ πρότερον λεχθέντα τέλη τις ἂν ὑπολάβοι· δι' αὑτὰ γὰρ ἀγαπᾶται.*

ten, welche auf die Bedürfnisse des Lebens gehen, nothwendig und unfrei sind, während die Freiheit und Musse und oberste Stellung nur der Philosophie gebührt *). Wie Plato aber sagte, dass als Gnadengabe der Götter kein grösseres Gut jemals dem sterblichen Geschlechte kam, noch kommen wird, als die Philosophie, und dass dieses göttliche Gut überall gesucht wird, um in seinem Besitze ein gottseliges Leben zu führen, soweit dies unsre Natur zulässt **): so finden wir ziemlich in derselben Sprache denselben Gedanken auch überall bei Aristoteles. Denn wenn er des Simonides Ausspruch anführt, dass eine solche Wissenschaft nur Gott gebühre, so beschwichtigt er dieses Bedenken durch die Entgegnung, dass die Gottheit nicht neidisch sei, und folgert für die Philosophie diese erhabene Stellung aus doppelten Gründen, weil nämlich erstens nur ein Gott, wie Simonides gesagt hatte, dergleichen erkennen kann; dies bezieht sich also auf das Subject der Erkenntniss; und zweitens weil diese Erkenntniss allein das Göttliche zum Object habe ***). Subject und Object fallen also zusammen.

---

*) Metaph. I. 2. 982 b. 22. *σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἡ τοιαύτη φρόνησις* (nämlich die Philosophie) *ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν.*

**) Timaeus p. 47 B. *φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.*

***) Metaph. I. 2. 982 b. 28. *διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι γέρας. — — ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι κ. τ. λ. — — ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνον· ἥν τε γὰρ μάλιστα ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη· μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν κ. τ. λ.*

Der Gott erkennt sich selbst. Darum liegt in dieser Erkenntniss unsere Freiheit und Glückseligkeit, Gottseligkeit und Unsterblichkeit in der Zeit.

Wie Plato und Aristoteles nun in der wissenschaftlichen Auffassung vom höchsten Gute übereinstimmen, so betrachten sich auch beide als besonders geliebte Söhne Gottes, auf denen das Wohlgefallen Gottes ruhe *). Von Plato sind diese Aussprüche hinreichend bekannt, und es ist sehr in der Ordnung, dass ihm darum auch in der Folgezeit gern der Beiname „der Göttliche" (*ὁ ϑεῖος*) beigelegt wird; dass aber Aristoteles, obwohl er so viel nüchterner war, dennoch auch in diesen Platonischen Grundgedanken lebte, darf man mit Nachdruck betonen. Natürlich waren diese Ausdrucksweisen für Beide nur Metaphern.

Aristoteles' populäre Theologie.

Da man vor Kurzem den Aristoteles zu einem christlichen Theologen umgedichtet hat **), so scheint es mir angezeigt, hier einen Augenblick bei dem Gegensatz der wissenschaftlichen und der populären Theologie zu verweilen. Aristoteles konnte sich ebensowenig als Plato den Forderungen des Volksglaubens und der Anpassung der Begriffe an die populäre Ausdrucksweise entziehen. Plato sprach es aus, dass beim Volke (*τῶν πολλῶν*) die Augen der Seele zu schwach wären, das Licht auszuhalten, das von dem Sitze der Weisheit ausstrahlt, und dass es unmöglich sei, sie genügend zu kräftigen, um

---

*) Eth. Nicom. K. 9. 1179 a. 22. *ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτο ϑεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ ϑεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι — — εὔλογον χαίρειν αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ κ. τ. λ.*

**) Vergl. unten meine Kritik gegen Brentano.

auf das Göttliche zu blicken *). Wenn es darum schwer wäre, den Künstler und Vater des Alls zu finden, so sei es unmöglich, wenn man ihn gefunden, ihn für Alle, d. h. auch für die Masse verständlich zu machen **). Dies ist auch die Ueberzeugung des Aristoteles und aller Philosophen; denn selbst Fichte erlahmte doch bei seinen Versuchen, dem grossen Publicum „sonnenklar“ verständlich zu werden. Und auch in der christlichen Kirche sah man frühzeitig ein, dass der Gnosis der Theologen eine Pistis entsprechen müsse, die der grossen Masse ausschliesslich gebühre ***).

1. Motiv von der Platonischen Höhle.

Es ist darum interessant zu sehen, wie die Aristotelische Theologie in den populären Schriften erscheint. Einige Züge daraus sind uns erhalten. So finden wir in dem bekannten Citat bei Cicero, dass Aristoteles die Existenz der Götter und die Regierung und Hervorbringung der Welt durch dieselben mit Hülfe eines Phantasiebildes deutlich machte. Er verlangte, man solle sich vorstellen, wir hätten bisher immer unter der Erde gelebt und zwar in herrlichen Häusern und in aller Glückseligkeit, ohne aber aus der Erde an's Licht zu kommen, und zugleich hätten wir das Gerücht von einer Gottheit und von der Macht der Götter vernommen. Dann sollen wir

---

*) Sophist. p. 254. — — *διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.*

**) Timaeus p. 28 C. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

***) Hierüber gedenke ich in einer Geschichte des Begriffs der Pistis zu handeln.

nun, indem plötzlich die Schlünde der Erde sich uns öffnen, aus jener Verborgenheit an den Platz emporsteigen, den wir jetzt bewohnen. Der Anblick des Landes und Meeres und Himmels, die Grösse der Wolken, die Gewalt der Winde, die Schönheit der Sonne und Tag und Nacht, die überall verbreiteten Sterne und der regelmässige Wechsel des Mondes und die ewige und unveränderliche Ordnung der himmlischen Bewegungen würden uns dann gewiss leicht überzeugen, dass Götter existiren und dass all dies ihre Werke seien *).

Das Motiv zu dieser ansprechenden Erfindung hat Aristoteles natürlich von Plato entlehnt; denn wie sollte man nicht an den berühmten Vergleich Plato's von der Höhle denken und an die Stelle im Phaedon, wo unser Leben hier am Boden der Atmosphäre verglichen wird mit dem Leben auf dem Grunde des Meeres. Wie die Platonischen Höhlenbewohner an unser Tageslicht treten, so auch die Aristotelischen Menschen unter der Erde. Ob Aristoteles aber auch die andere Seite der Platonischen Proportion ausgeführt hat, wonach auch wir wiederum von unserem dunkeln Ort an das himmlische Licht treten, ist, soviel ich sehe, nicht überliefert.

Ob dies Bild noch weiter zurückreicht und auf alte Mythen führt oder von den Barbaren herübergenommen ist, will ich hier nicht untersuchen. Ich erinnere nur an den Bericht des Hippolytos, der von den Brahmanen erzählt, dass sie beim Tode ihren Körper abthun, wie

---

*) Cicero de natura deorum II. 37. haec cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. Spuren des griechischen Textes dieser Stelle bei Sext. Emp. adv. dogm. Bekker p. 395. *θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.*

Fische, die aus dem Wasser auftauchen an die Luft, und dann die reine Sonne sehen *). In dieser Indischen Vorstellung ist die ganze Platonische Proportion enthalten; denn wie das Wasser zur Luft, so verhält sich die Luft zum Himmel.

2. Motiv vom Feldherrn.

Zweitens scheint Aristoteles aber auch seinen in der Metaphysik gegebenen Vergleich Gottes mit dem Feldherrn **) populär ausgemalt zu haben. Allein, obgleich die Berliner Akademie das darauf bezügliche Stück aus Sextus Empiricus unter die Fragmente der Dialoge des Aristoteles aufgenommen hat, kann ich mich doch nicht überzeugen, dass es wirklich von Aristoteles herrühre. Da Sextus dasselbe mit den unbestimmten Worten „einige aber sagen“ einführt und am Schluss zu den Meinungen der „jüngeren Stoiker“ übergeht ***), glaube ich eher, dass es einem älteren Stoiker angehört. Damit will ich aber nicht gesagt haben, dass es auch aus inneren Gründen nicht Aristotelisch sein könnte, obwohl mir freilich die mit Versen aus dem Dichter überladene Darstellung für den eleganteren Stil des Aristoteles etwas zu schwerfällig erscheint. Wahrscheinlich haben die breit ausmalenden Stoiker nur das Motiv von dem bei Plato und bei Aristoteles angedeuteten Vergleich mit dem Feldherrn entlehnt.

---

*) Hippol. Refut. haer. I. 24. *ἀποθέμενοι δὲ Βραχμᾶνες τὸ σῶμα ὥσπερ ἐξ ὕδατος ἰχθύες ἀνακύψαντες εἰς ἀέρα καθαρὸν ὁρῶσι τὸν ἥλιον.*

**) Metaphys. Λ. 10. 1075 a. 13. *καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος.*

***) Sext. Emp. adv. dogm. Γ. 26 Bekk. p. 396. *ἔνιοι δέ — — φασιν* — 28. *τῶν δὲ νεωτέρων στωικῶν φασί τινες* — —.

3. Motiv vom Steuermann.

An derselben Stelle führt Sextus eine andre Analogie an, die ebenfalls in der Ausgabe der Akademie dem Aristoteles vindicirt wird. Wie nämlich ein Mann, der Schiffe aus Erfahrung kennt, wenn er von Weitem ein vom Sturm verfolgtes Schiff mit vollen Segeln in gut gezielter Richtung auf den Hafen zusteuern sieht, überzeugt sein wird, dass ein Steuermann darin sei: so sollen wir auch beim Anblick des Himmels und seiner wohlgeordneten, herrlich schönen Bewegung erkennen, dass nicht der Zufall, sondern eine bessere und unvergängliche Natur, nämlich der Gott, der Urheber dieser Weltordnung sei *). — Auch diese Betrachtung ist ganz dem Stoischen Gedankengange entsprechend, was man sofort erkennt, wenn man die entsprechenden Stellen bei Cicero im zweiten Buche über die Natur der Götter aufsucht, wo die Stoische Theologie älterer und jüngerer Zeit ausführlich vorgeführt wird. Es heisst dort: „wenn man von Weitem den Lauf eines Schiffes sieht, wird man nicht zweifeln, dass es mit Vernunft und Kunst bewegt wird" **). Und gleich darauf fährt Cicero nach einer

---

*) Sext. Empir. adv. dogm. III. 27 Bekk. p. 396. *καὶ ὃν τρόπον ὁ ἔμπειρος νεώς, ἅμα τῷ θεάσασθαι πόρρωθεν ναῦν οὐρίῳ διωκομένην πνεύματι καὶ πᾶσι τοῖς ἱστίοις εὐτρεπιζομένην, συνίησιν ὅτι ἔστι τις ὁ κατευθύνων ταύτην καὶ εἰς τοὺς προκειμένους λιμένας καταντῶν, οὕτως οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες καὶ θεασάμενοι ἥλιον μὲν τοὺς ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δύσεως δρόμους σταδιεύοντα, ἀστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας, ἐπεζήτουν τὸν δημιουργὸν τῆς περικάλλους ταύτης διακοσμήσεως, οὐκ ἐκ ταὐτομάτου στοχαζόμενοι συμβαίνειν αὐτὴν ἀλλ' ὑπό τινος κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως, ἥτις ἦν θεός. τῶν δὲ νεωτέρων στωικῶν φασί τινες κ. τ. λ.*

**) Cicero de natura deorum II. 34. cumque procul cursum navigii videris, non dubitare, quin id ratione atque arte moveatur. Cicero hat den Gedanken kurz zusammengezogen; doch erinnert

durch eine Reminiscenz aus Attius veranlassten Ablenkung des Gedankenganges so fort: wie Leute, die niemals ein Schiff gesehen haben, ein solches zuerst für etwas Unbeseeltes halten würden, bis sie die menschliche Bemannung an sicheren Zeichen erkennen: so sollten auch die Philosophen sich durch den ersten Eindruck der Welt nicht bestimmen lassen, sondern an den geregelten Bewegungen und der unveränderlichen Ordnung erkennen, dass in diesem himmlischen und göttlichen Hause ein Steuermann und gleichsam ein Baumeister das Regiment führe *). — Da nun weder Sextus, noch Cicero ein Wort darüber sagt, dass wir diese Analogie dem Aristoteles verdanken, so sehe ich keinen Grund, hier etwas anderes als Stoische Weisheit zu vermuthen. Auch führt der

---

das *πόρρωθεν* bei Sextus an das procul hier, und die Frage bewegt sich um den Gegensatz, ob casu an mente divina, wie bei Sextus ob *ἐκ ταὐτομάτου* oder *ὑπὸ θεοῦ*.

*) Ibid. 35. qui navem numquam ante vidisset; bei Sextus haben wir den Gegensatz *ὁ ἔμπειρος νεώς*. Ferner ut hic primo adspectu inanimum quiddam, sensuque vacuum se putat cernere; post autem signis certioribus, quale sit id, de quo dubitaverat, incipit suspicari: sic philosophi debuerunt, si forte eos primus adspectus mundi (*οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀποβλέψαντες*) conturbaverat, postea cum vidissent motus ejus finitos et aequabiles (*εὐτάκτους τινὰς χορείας*), omniaque ratis ordinibus moderata, immutabilique constantia, intelligere inesse aliquem non solum habitatorem in hac coelesti ac divina domo, sed etiam rectorem et moderatorem (*ὁ κατευθύνων*) et tamquam architectum tanti operis, tantique muneris. Nunc autem mihi videntur ne suspicari quidem, quanta sit admirabilitas coelestium rerum atque terrestrium. Die admirabilitas und tanti operis geht wohl auf *τὸν δημιουργὸν τῆς περικάλλους ταύτης διακοσμήσεως*. Cicero hat offenbar seinen ausgeschriebenen Stoischen Verfasser wegen des Einfalls aus Attius etwas frei verarbeitet; doch merkt man deutlich, dass dieselbe Quelle ihm und Sextus vor Augen war. An Aristoteles zu denken sehe ich keinerlei Nöthigung.

Gedankengang auf die Beseeltheit der Welt zu unmittelbar, als dass uns der dualistisch neben der Welt stehende Aristotelische Gott *) darin angezeigt sein sollte.

Obgleich wir also diese Stoischen Gemälde nicht dem Aristoteles zurechnen dürfen, so genügen doch schon die wenigen Züge aus dem ersten bei Cicero erhaltenen Bruchstück, um uns zu zeigen, wie leicht Aristoteles von seiner wissenschaftlichen Theologie zu den populären Vorstellungen übergehen konnte. Dass es ihm aber nicht in den Sinn kam, Gott als Schöpfer der Welt oder auch nur als persönlich theilnehmend an dem Bau und der Leitung der Welt zu denken, werde ich unten ausführlich nachzuweisen versuchen.

§ 8.

Die thätige Vernunft.

Aristoteles hatte den Gegensatz des Vermögens (*δύναμις*) und der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) in der ganzen Natur durchgeführt als den obersten Gesichtspunkt, von dem Alles in der Welt und die Welt selbst begriffen werden muss. Es ergab sich ihm daher als nothwendig, auch bei der Seele für die Wirklichkeit der Vernunft ein vorausgehendes Vermögen anzunehmen **). Dieses Vermögen nannte er die leidende Vernunft.

---

*) De anima II. 1. 13 auf die Seele bezogen *ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου.* Nur der *νοῦς* hat diese Stellung.

**) De anima III. 5. *Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς*

Themistius.

Obgleich diese Unterscheidung nun sehr einfach zu sein scheint, so hat sie doch zu unendlichen Streitigkeiten geführt und noch heute ist die Auffassung der Gelehrten nicht einstimmig. Themistius z. B hat in seinem Commentar eine ausführliche Untersuchung über diese Stelle. Er will die leidende Vernunft als die gemeinschaftliche (*κοινός*) und sterbliche von dem Vermögen der Vernunft (*ὁ δυνάμει νοῦς*) unterscheiden; denn dieses Vermögen sei unsterblich und vom Leibe abgetrennt und gehe der thätigen Vernunft voran, wie der Glanz dem Lichte und wie die Blüthe der Frucht *). Dieser Gedanke erscheint nun so kopflos, so sehr bloss aus Worten ohne innere Anschauung der wirklichen Verhältnisse gebildet, dass man eine sehr geringe Meinung von der philosophischen Kraft des Themistius fassen muss. Die gemeinschaftliche Vernunft, d. h. nach Themistius die leidende, soll Antheil haben am Lieben und Hassen und an der Sinnlichkeit. Wie kann sie nun aber doch wirklich Vernunft sein, wenn nicht das Vermögen der Vernunft in ihr vorhanden ist? Gemeinschaftlich (*κοινός*) heisst sie doch nur, weil eine Gemeinschaft (*κοινωνία*)

διαφοράς, καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Vergl. die Auslegung der Stelle unten § 10 „die leidende Vernunft“, wo auch die Frage über die passiven Seelenvermögen ausführlich erörtert wird.

*) Themist. Comm. de anim. III. 5. Spengel p. 194. *ἄλλος ἂν εἴη κατ᾽ αὐτὸν* (d. h. nach Aristoteles) *ὁ κοινός, ἄλλος δ᾽ ὁ δυνάμει, καὶ ὁ μὲν κοινὸς καὶ φθαρτὸς καὶ παθητικὸς καὶ ἀχώριστος καὶ τῷ σώματι μεμιγμένος, ὁ δυνάμει δὲ ἀπαθὴς καὶ ἄμικτος τῷ σώματι καὶ χωριστός· ταῦτα γὰρ περὶ αὐτοῦ διαρρήδην φησίν, οἷον πρόδρομος τοῦ ποιητικοῦ, ὥσπερ ἡ αὐγὴ τοῦ φωτός, ἢ ὥσπερ ἄνθος πρόδρομον τοῦ καρποῦ.*

der thätigen mit der dynamischen Vernunft stattfindet. Wie kann man also nun den einen Factor, welcher die Ursache der Vergänglichkeit ist, neben das Product stellen, und obgleich das Product vergeht, die Ursache der Vergänglichkeit für unvergänglich erklären! Es ist so, als wollte man sagen, dass zwar das gesattelte Pferd sterblich sei, das Pferd aber für sich ohne Sattelzeug unsterblich.

Die wunderliche Vorstellung des Themistius erklärt sich uns einigermassen, wenn wir verschiedene Stellen bei Aristoteles vergleichen, die jener auf diese Weise zu vereinigen gedachte. Aristoteles hält nämlich wirklich die leidende Vernunft als dynamische für sterblich und unsterblich zugleich und zwar ohne allen Widerspruch. Dieses Verhältniss hat aber Themistius nicht verstanden; denn er sah nicht, dass die Unsterblichkeit immer den Principien als dem Allgemeinen zukommt, die Vergänglichkeit aber dem Besondern. Die letzte Materie ist ewig, gleichwohl ist die Materie die Ursache aller Vergänglichkeit; denn sie ist nur ewig als Möglichkeit, aber nicht als Wirklichkeit, sondern hat grade den Charakter, dass sie sowohl sein als nicht sein kann. Wir werden diese Begriffe genauer unten bei der leidenden Vernunft zu erwägen haben; es war nur angezeigt, hier im Voraus zur Erklärung der Missverständnisse des Themistius auf diese Lösung der Frage hinzudeuten.

Trendelenburg und Zeller.

Obgleich nun diese Unterscheidung des Themistius eine eingebildete ist, so kann man doch erkennen, dass ein Grund der Schwierigkeit in dem Autor selbst vorhanden sein musste. Man darf daher Zeller zustimmen, der die späteren Peripatetiker mit dem mangelnden Ein-

klang in Aristoteles selbst entschuldigt *), wenn man nicht den Aristoteles zwar für einstimmig mit sich erklären und lieber die Dunkelheit der Sache und die falschen Voraussetzungen des Idealismus als Grund der Verwirrung betrachten will. Dennoch werden wir uns schwerlich der Zeller'schen Auffassung anschliessen können. Während Trendelenburg gemeint hatte, dass alle Seelenvermögen, welche dem Denken vorangehen und zum Denken erforderlich sind, gleichsam in einen Knoten zusammengeschürzt die leidende Vernunft ausmachten **): so will Zeller drei Stufen unterscheiden, indem er als unterste die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung setzt, als mittlere die Reflexion und das discursive Denken und als höchste das vollendete Denken ***); die mittlere Stufe aber soll die leidende Vernunft sein. Allein für diese Auffassung fehlt der Beweis aus Aristotelischen Stellen. Will man aber auch ohne Stellen aus dem blossen Zusammenhang der Gedanken dies erschlossen haben; so stehen umgekehrt die wichtigsten Aristotelischen Ge-

---

*) Phil. der Gr. II. 2. S. 442.

**) Comment. de anim. p. 493. Omnes illas, quae praecedunt (nämlich sensus et imaginatio), facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, νοῦν παθητικὸν dictas esse judicamus.

***) A. a. O. S. 441. „Wir sehen auch, was Aristoteles im Allgemeinen mit dem Begriff der leidenden Vernunft bezeichnen wollte: das Ganze der Vorstellungskräfte, welche über die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung hinausgehen, ohne doch schon die höchste Stufe des vollendeten, in seinem Gegenstand schlechthin zur Ruhe gekommenen Denkens zu erreichen, die dem Mannigfaltigen und Sinnlichen zugewendeten, aus der Erfahrung sich entwickelnde Seite der Denkthätigkeit, die Vernunft, wiefern sie sich noch auf der Stufe der Reflexion, des discursiven Denkens bewegt.“

danken dawider auf; denn das Dynamische muss sich bei Aristoteles überall mit seiner Wirklichkeit (ἐνέργεια) decken, denn es ist eins und dasselbe. Ich halte es für überflüssig, weitere Gründe anzuführen; denn dieser Grundbegriff genügt, um eine Auffassung abzulehnen, nach welcher die leidende oder dynamische Vernunft von der thätigen als eine andere, von ihr actuell getrennte, geringere Stufe der Vollkommenheit abgerissen wird.

Eher liesse sich nun also die Trendelenburg'sche Auffassung loben, allein Trendelenburg blieb bei der blossen Andeutung des Verhältnisses stehen und gestand überall Aporien zu, die von Aristoteles nicht gelöst wären, z. B. wie es geschähe, dass die menschliche Vernunft der göttlichen theilhaftig würde, und wie die Vernunft nicht durch Entwicklung im Menschen entstände, sondern zur Thür von Aussen eingehe im Samen *). Hätte Trendelenburg die Frage etwas über die Psychologie hinaus erweitern und das ganze System mit einem Blick zusammenfassen wollen, so würden wir sicherlich der bewährten Führung des philologisch und philosophisch gleich hervorragenden Mannes folgen können. Da er sich aber selbst mit einer blossen Meinung begnügte und daher Zeller das Recht gab, auch eine blosse Meinung, aber eine entgegengesetzte aufzustellen, und da er die

*) Z. B. Comment. de anima p. 294. Ita si animi partes et facultates in unum coalescunt, si in reliquis ex inferioribus superior ita enascitur, ut earum perfectio sit, nec superior ab inferiori avelli possit, quid est quod Aristotelem adduxit, ut praeclara serie abrupta, novum idque extrinsecus inferret? Cujus rei causae nusquam significatae sunt. Trendelenburg sucht dann einige vestigia, findet aber den Zusammenhang und die Nothwendigkeit der ganzen Lehre nicht, weil er nicht auf Plato zurückgeht.

Psychologie nicht überschritt: so müssen wir eigene Wege suchen und einen grösseren Zusammenhang.

Die Vernunft kommt zur Thür hinein.

Die Frage ist schwierig zu behandeln, weil jeder Punkt das Ganze enthält und dies doch nur stückweise erörtert werden kann. Vielleicht ist es darum am Vortheilhaftesten, mit der sogenannten Entstehung der Vernunft anzufangen.

a. Die Aristotelische Lehre.

Dass die Vernunft in der Zeit den Menschen zukommt, ist unläugbar; es ist darum zu fragen, wie sie entsteht und die Antwort ist wunderlich, dass die Vernunft gar nicht entsteht, sondern unentstanden immer ist. Dieser scheinbare Widerspruch möchte wohl das Aristotelische Geheimniss sein, das nicht Vielen kund geworden ist.

1. Arten der Veränderung. Die Entstehung der Vernunft fällt unter keine derselben.

Alles Entstehen ist bekanntlich vierfacher Art. Erstens das reine Werden (*γένεσις*), wenn das ganze Wesen vorher noch nicht war und von dem, woraus es wurde, nichts übrig bleibt, z. B. wenn Wasser verdampft, so ist der Dampf seinem Wesen nach etwas ganz anderes als das Wasser, und das Wasser, woraus der Dampf wurde, ist verschwunden. Zweitens die qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*). Diese findet Statt, wenn das Wesen des Dinges dasselbe bleibt und nur seine Eigenschaften sich verändern, z. B. wenn das Haar grau wird. Drittens die quantitative Veränderung (*αὔξησις καὶ φθίσις*) durch Wachsthum und Abnehmen und viertens die Bewegung (*φορά*), wodurch nur das Woher und Wohin,

also die Beziehung auf den Raum angegeben wird. — Dies sind nach Aristoteles alle die möglichen Arten der Veränderungen (*μεταβολαί*) der Dinge und alles was entsteht, muss auf die eine oder die andere Art entstanden sein.

Obgleich nun also die Vernunft in uns entsteht, so ist dies Entstehen doch seltsamer Weise weder eine Ortsbewegung des Leibes, noch ein Wachsthum oder Schwund desselben, auch keine qualitative Veränderung; denn die Vernunft ist nicht als Qualität an einer Substanz vorhanden; ebensowenig aber auch ein einfaches Werden; denn es ist nichts verschwunden, was sich in die Vernunft, wie das Wasser in Dampf verwandelt hätte. Also ist die Vernunft gar nicht entstanden; denn wäre sie entstanden, so hätte sie auf eine der vier Arten entstehen müssen. Allein das ist ja ein Räthsel.

2. Vermögen und Wirklichkeit. Die Vernunft wie alle Wirklichkeit entsteht nicht.

Die Lösung liegt in dem Unterschied zwischen Vermögen (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*). Bei allen diesen vier Veränderungen ist immer ein Vermögen vorauszusetzen, welches für die eintretende Verwirklichung hinreicht; denn das Haar kann sowohl schwarz als weiss sein, der Körper hier und dort; die Materie kann Wasser und Dampf sein. Wenn nun etwas wird, so gelangt es zur Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*). Das Werden hört daher mit der Wirklichkeit auf; denn diese ist ja das, zu dem das Werdende wird. Darum ist die Frage albern, wie die Wirklichkeit selbst wird, und Aristoteles spottet überall der also Fragenden; denn das Erz wird zur Kugel geformt; und in diesem Vorgang liegt das Werden; das Kugelsein selbst ist aber nicht geworden. Das Wesen der Kugel ist ewig, unentstanden und unvergänglich, ob-

wohl diese einzelne erzene Kugel wieder umgeschmolzen werden kann zu andern Formen *).

Wenn man darum nach der Entstehung der Vernunft fragt, so begeht man nach Aristoteles eine Albernheit; denn die Vernunft ist die Wirklichkeit oder Entelechie. Sie ist das Ende und es ist daher ungereimt, wenn man das Ende in der Hand hat, nach dem Ende zu forschen und es erst noch auf einem Wege zu suchen, als wäre es nicht das Ende. Der progressus in infinitum ist abgeschnitten, sobald man bei dem Ende oder der Wirklichkeit und Entelechie angekommen ist. So ist nun das Räthsel gelöst. Die Vernunft ist nicht entstanden; sie ist das Wesen (*οὐσία*) und die Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) und das Ende (*τέλος*) aller Dinge, und wir dürfen an Aristoteles nicht die Frage der Kinder richten, wie der liebe Gott selbst entstanden ist.

3. Sowohl die materielle als die immaterielle Entelechie entstehen ohne zu entstehen.

Nun ist aber die Entelechie eine doppelte, die eine ist das Ende der sinnlichen Bewegung und bestimmt die Form und Natur der sinnenfälligen Dinge. Die andre ist nicht das Wesen einer einzelnen Materie und eines einzelnen Dinges, sondern das Wesen der Welt überhaupt, also ganz allgemein. Beide sind aber transscendent. Darum hat Aristoteles nun auch die merkwürdige Lehre, dass die Form und Entelechie auch der natürlichen Dinge nicht entsteht, dass z. B. die Gesundheit nicht entsteht; denn sie ist ein Verhältniss, eine Symmetrie, und sobald die Bedingungen derselben geworden sind nach ihren bestimmten quantitativen Maszen,

---

*) U. a. St. Metaph. Z. 9. 1034 b. 10. *γίγνεται γὰρ ὥσπερ ἡ χαλκῆ σφαῖρα, ἀλλ᾽ οὐ σφαῖρα οὐδὲ χαλκός.*

so ist die Gesundheit als dies ihr Verhältniss ohne Werden vorhanden *). So sagt Aristoteles von der Substanz (oder der Energie und der Form) der sinnlichen Naturen, dass sie ewig sei, oder dass man wenigstens sagen müsse, sie sei vergänglich ohne zu vergehen und entstanden ohne zu entstehen **). Gilt dieses Unentstandensein aber von den Formen der Natur, die doch immer nur des einzelnen Dinges Wesen ausdrücken und daher, obwohl in jenem Sinne transscendent, doch nie von der bestimmten Materie abtrennbar sind ***): so noch

---

*) Vergl. oben S. 267.

**) Metaphys. H. 3. 1043 b. 14. *ἀνάγκη δὴ ταύτην* (sc. *τὴν οὐσίαν*) *ἢ ἀΐδιον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι.* Vergl. die folgende Anmerk.

***) Ibid. 1043 b. 4—23 lehrt Aristoteles, dass die *οὐσία* ein ausser seinen materiellen Bedingungen befindliches Wesen ist (*ὃ παρὰ ταῦτά ἐστιν*) und nicht wie die Kunstwerke an individuellen Existenzen hängt, sondern als Natur (*φύσις*) transscendent ist. Sehr deutlich wird diese Lehre, wenn man die Physik vergleicht, wo an den Begriff der Parusie angeknüpft wird. Das Sein (*οὐσία*) selbst ist nicht geworden; nach dem Werden des Dinges ist aber sein Sein gegenwärtig, und dieses gegenwärtige Sein ist erst die Natur (*φύσις*). Themistius erörtert dieses Verhältniss der Begriffe sehr gut in seinem Commentar II. 1. Spengel p. 163 *τὸ γὰρ εἶδος καὶ ὕλη συνδυασθέντα οὐκέτι λέγονται φύσις, ἀλλὰ τὸ γενόμενον ἐκ τούτων οἷον τὸ φυτὸν καὶ τὸ ζῷον φύσει μὲν εἶναι λεχθήσεται, οὐκέτι δὲ φύσις. καθ' αὑτὸ μέντοι γε ἕκαστον καὶ ἰδίᾳ λαμβάνοντι μᾶλλον φύσις τὸ εἶδος τῆς ὕλης. εἰ γοῦν ἔτι γίγνοιτό τι καὶ φύοιτο πρὶν ἅπαν τὸ εἶδος ἀπολαβεῖν, λέγομεν οὔπω τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχειν· ἕκαστον γὰρ τότε καὶ ἔστι καὶ εἶναί τι λέγεται, ὅταν ᾖ ἐντελεχείᾳ, τουτέστι ὅταν ἀπειλήφῃ τὴν αὑτοῦ φύσιν καὶ τελειότητα, τὸ δὲ εἶδος ἡ τελειότης, ὥστε καὶ συλλογισαίμεθα ἄν, οὗ τῇ παρουσίᾳ τὰ φύσει ὄντα φύσει ἐστί, τοῦτο ἔστι φύσις· τῇ δὲ τοῦ εἴδους παρουσίᾳ τὰ φύσει ὄντα φύσει ἐστί, τὸ εἶδος ἄρα φύσις.* Dieses Wesen der Natur ist desshalb oder ist nicht ohne Werden und Vergehen, weil es nicht selbst sich verändert, und es ist daher im-

viel mehr von dem Wesen der Natur überhaupt, welches keine Materie mehr hat, und bei dem das Dieses (τὸ τόδε) und das Dieses-Sein (τὸ τῷδε εἶναι) identisch ist.

Die Vernunft kommt also von Aussen zur Thür herein.

Daraus folgt also sehr einfach, dass die Vernunft als das Wesen der Welt nicht auf einem der vier Wege entstanden sein kann. Setzt man nun die Welt, welche in diesen vier Wegen sich umwandelt, bildlich als das Haus, so kann die Vernunft nicht anders, als von Aussen durch die Thür (θύραθεν) hineinkommen. Es wäre aber ganz verkehrt, wenn man, wie dies vielfach geschehen ist, dieses Bild so beim Wort nehmen wollte, wie Aristoteles es bei Plato zu thun beliebt. Denn es fällt Aristoteles nicht ein, eine Person daraus zu machen, die zum Besuch in ein fremdes Haus kommt, sondern das Haus ist des Gastes eigenes Haus, und wenn es voll-

---

materiell oder transscendent. Denn materiell und werdend und vergehend ist nur, was in einen Gegensatz übergeht, also nur das aus Form und Materie gemischte, einzelne Ding. Cf. Metaph. H. 5. 1044. b. 21. *ἐπεὶ δ' ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστι, οἷον αἱ στιγμαί, εἴπερ εἰσί, καὶ ὅλως τὰ εἴδη καὶ αἱ μορφαί (οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίγνεται ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν) κ. τ. λ. — οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη.* Nichtsdestoweniger ist diese transscendente Formsubstanz nicht ein Wesen an und für sich, wie nach Aristoteles ungerechter Auslegung Plato es mit seinen Ideen gemeint haben soll, sondern es ist immer nur mit den einzelnen Dingen vorhanden, deren Natur und Wesen es ausmacht. Cf. ibid. Z. 8. 1033 b. 29. *οὐδ' ἂν εἶεν διά γε ταῦτα οὐσίαι καθ' αὑτάς — — ὥστε φανερὸν ὅτι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν — ἀλλ' ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ.*

endet ist, so ist die Vernunft zugleich gegenwärtig als die ewige Form und Wesenheit des Ganzen *).

b. Die Platonische Vorarbeit.

Diese ganze Vorstellungsweise wird man deutlicher verstehen, wenn man, was Trendelenburg und die Andern versäumten, auf Plato zurückgeht, aus dem ja Aristoteles immer erklärt werden muss. Man darf sich durch seine eristische Kritik nicht verleiten lassen, überall da einen Gegensatz der Lehre anzunehmen, wo er einen solchen behauptet; sondern es ist gerechter, erst den Plato selbst zu hören und daraus abzunehmen, was der sorgfältig scheidende Aristoteles von dem Lehrer geerbt hat.

Die Vernunft entsteht nicht durch einen Naturprocess.

Plato hatte auf das Deutlichste gelehrt, dass die Vernunft auf keine Weise aus den materiellen Processen des Leibes erklärt werden könne; denn darauf beruht im Theaetet die ganze Erkenntnisstheorie, dass die Vernunftbegriffe, wie Sein und Anderssein, Gleichheit, Schönheit und das Gute u. s. w. nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung werden, sondern aus der Seele selbst stammen **). Ebenso hatte er aus der ungewordenen Natur der Vernunft die Unsterblichkeit und Göttlichkeit der Seele abgeleitet, wie in der vorhergehenden Untersuchung gezeigt ist. Ebenso lehrte Plato mit seinem schönsten mythischen Apparate, dass zwar der Leib des Menschen und alle dessen Processe den natürlichen Einflüssen des Werdens unterworfen sind und desshalb von

---

*) Die Anwendung dieser Begriffe im Evangelium Johannes siehe weiter unten.

**) Theaetet. p. 185 E. *ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.*

den gewordenen Göttern und Naturgewalten gebildet werden, dass Gott der Vater selber dann aber das Göttliche und Unsterbliche hergeben werde, wobei Plato noch den Ausdruck braucht, der die pantheistische Immanenz Gottes im Menschen deutlich zeigt, nämlich, dass Gott, der Vater, selber als das sogenannte Göttliche und Führende in ihnen „dasein“ werde *). Diese Anwesenheit Gottes in der menschlichen Vernunft ist die Parusie Gottes, und erfolgt nicht durch einen Naturprocess, sondern kommt gewissermassen von Aussen, nämlich von dem andern Princip.

Die Vernunft kommt aus dem Himmel.

Die Art aber, wie sich Aristoteles die zur Thür eingehende Vernunft (*θύραθεν*) dachte, ist bei Plato klar zu erkennen, obwohl er den Ausdruck selbst nicht braucht. Wer mit Aristoteles vertraut ist, weiss, dass er das Vollkommene immer als die Begränzung (*ὅρος*, *ὁρισμος*), als das Umfassende (*πέρας*, *περιέχον*), als das Ende (*τέλος*) dachte und darum auch die göttlichen Wesen nicht in die Mitte, sondern an die Peripherie der Welt setzte. Was nun von Aussen kommt, kommt zur Thür herein, nicht von Innen. So hatte nun Plato auch im Timaeus

---

*) Timaeus p. 41 C. *καθ᾽ ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.* Die Unsterblichkeit ist bloss homonym, weil sie nur in der Zeit stattfindet (vergl. S. 166 u. 346). *Ὑπαρξάμενος* bedeutet die *ἀρχή*, cf. ibid. 48 A. *νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος* und Polit. p. 310 A. *ὑπάρχοντος τούτου τοῦ θείου.* Der Ausdruck *δέχεσθε* erinnert an das materielle Princip; die andern Ausdrücke zeigen, dass *γένεσις*, *αὔξησις*, *φθίσις* und daher auch alle *ἀλλοιώσεις* ebendahin gerechnet werden, wie bei Aristoteles.

die Seele zwar in die Mitte des Weltleibes gesetzt, aber sie durch den ganzen Körper ausgedehnt und schliesslich noch den ganzen Weltkörper von Aussen mit der Seele umhüllt*). Der Sinn dieser mythischen Worte ist offenbar, dass die ganze Welt beseelt gedacht werden soll; die Umhüllung von Aussen hat aber keinen

---

*) Timaeus p. 34 B. *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ* (sc. *τοῦ σώματος*) *θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ*. Dass man nicht etwa wie Pape den Leib um die Seele hüllen darf, hat Matthiae (s. Stallbaum z. St.) besprochen. Aber schon Plutarch paraphrasirt: *εἶτ' ἔξωθεν ὑπ' ἐκείνης περικαλυφθῆναι* (De animae procreat. e Timaeo 21 s. f.) Stallbaum bemerkt, wie schwierig das Verständniss dieser Stelle sei: Utitur his verbis Plutarchus Quaest. Plat. II. extr. (die Stelle findet sich ibid. III. 2. Wyttenb. und Hutten) unde tamen ad eorum interpretationem nihil proficimus. Neque quisquam veterum scriptorum, quantum sciamus, rem expedivit. In der That aber versteht sowohl Plutarch, als jeder Platoniker sofort den Sinn; denn es ist schwer, ihn nicht zu verstehen. Die Frage also glaubt Stallbaum so lösen zu können: Voluit autem philosophus hunc mundum animae vi undique cinctum esse atque circumdatum haud dubie propterea, quod etiam extremarum ejus partium conversiones ratione et intelligentia regerentur. Stallbaum sieht nicht, dass zu diesem Zweck die Ausdehnung der Seele bis an die extremae partes genügen würde; er lässt also die Frage, warum die Seele auch noch von Aussen um die Welt gelegt wird, gänzlich unbeantwortet. Der von ihm getadelte Plutarch weiss dies aber natürlich sehr wohl, wie jeder Blick in ihn bezeugt; denn überall erklärt er die Seele als *πέρας*, welches das *ἄπειρον* umschliesst und zusammenbindet und an der von Stallbaum gemeinten Stelle, wo Plutarch nachweisen will, dass das Intelligible grösser sei als das Sensible, sagt er: *πανταχοῦ δή που τὸ περιεχόμενον ἔλαττόν ἐστι τοῦ περιέχοντος· ἡ δὲ τοῦ παντὸς φύσις τῷ νοητῷ περιέχει τὸ αἰσθητόν*. Plutarch ist also wirklich auf die Platonischen Principien zurückgegangen, und man sieht, dass dann die richtige Auffassung gar nicht zu verfehlen ist. Wenn nun Plato sein *πέρας* von den Pythagoreern hat, so darf man nicht übersehen, dass Aristoteles seinen *θύραθεν νοῦς* dem Plato verdankt.

Sinn, wenn man nicht dabei an das ausserhalb der materiellen Processe, d. h. ausserhalb der Bewegung stehende göttliche Sein denken will. Dies steht also an der Thür der Welt und ist der wahrhafte Himmel. Darum ist bei Plato nun diese Bezeichnung so häufig, dass die Vernunft himmlischen Ursprungs ist, dass unsre Verwandtschaft im Himmel ist und dass unser vernünftiges Denken der einfachen, identischen Kreisbewegung des Himmels entspricht, und dass der Weise im Lichte wohnt, das so hell und göttlich ist, dass die Augen der Menge nicht vertragen hineinzuschauen*). Darum blickt auch der Weise aus der Höhe herab auf das irdische Leben da unten**), und darum spottet Plato in köstlichem Humor über die, welche glauben, Vernunft zu erhalten, dadurch dass sie den sinnlichen Himmel oben anschauen, als wenn man auf dem Rücken liegend nicht auch nur mit den Sinnen thätig wäre; dagegen verlangt er, man solle sich zu demjenigen Oben (*ἄνω*) erheben, welches das Intelligible und Göttliche ist***). Wenn Plato die Vernunft also aus dem Himmel kommen lässt, so sagt Aristoteles, sie komme zur Thür herein: das Bild ist verschieden, der Sinn ist derselbe.

---

*) Sophist. p. 254 A. *διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας — — πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα.* Vergl. oben S. 373. Timaeus p. 90 D. *τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί.*

**) Ibid. p. 216 C. *καθορῶντες ὑψόθεν τὸν τῶν κάτω βίον.*

***) Staat 519 D. Die Anabasis und Katabasis. Vergl. auch Gesch. d. Begr. d. Parusie S. 140. — Ferner Staat 529 A—C, wo der Humor über die Worte: *αὕτη γε* (die Astronomie) *ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει* durch den Doppelsinn dessen, was oben im Himmel ist, und das Diesseits und Jenseits durchgeführt wird.

Atticus.

Dass bei den späteren Platonikern diese Auffassung zum Mittelpunkt des Denkens wurde, ist sehr natürlich. Ich führe hier nur den Atticus als Zeugen an, der behauptet, dass alle Platonischen Dogmen angeknüpft sind an und abhängen von der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele *). Diese Lehre hielte die ganze Schule Plato's zusammen **); denn davon hinge die Ethik, die Naturphilosophie und die Erkenntnisstheorie (Wiedererinnerung) ab. Plato, sagte er, versuchte die Seelen der Jünglinge nach Oben zu dem Göttlichen zu ziehen und zwar durch Tugend und durch das Schöne ***), und ihnen den Sinn einzupflanzen, den Weg zum Himmel zu suchen, nicht wie die Aloaden durch Aufeinanderthürmen der Berge, sondern durch Abziehen von dem menschlichen Treiben †) u. s. w. Ebenso betont er, dass die materiellen Elemente die Bewegungen nach Oben und Unten haben, die Seele allein aber die Kreisbewegung, welche daher auch dem Himmel zukommt.

Cicero gegen die plebejischen Philosophen.

Wie Plato die sittlichen Verhältnisse in der individuellen Seele deutlicher glaubte erkennen zu müssen, wenn er dieselben in grösserem Massstabe ausgestaltet im Leben des Staats betrachtete: so dürfen wir die Ge-

---

*) Euseb. praep. ev. XV. 8. 809 c. *πάντων οὖν τῶν Πλάτωνος δογμάτων ἀτεχνῶς ἐξηρτημένων καὶ ἐκκρεμαμένων τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν θειότητός τε καὶ ἀθανασίας.*

**) Ibid. 809 a. *σχεδὸν γὰρ τὸ συνέχον τὴν πᾶσαν αἵρεσιν τἀνδρὸς* (sc. Platonis) *τοῦτ' ἔστιν.*

***) Ibid. 4. 795 c. *πειρωμένου τοῦ Πλάτωνος ἕλκειν τὰς τῶν νέων ψυχὰς ἄνω που πρὸς τὸ θεῖον — — τῇ ἀρετῇ καὶ τῷ καλῷ.*

†) Ibid. 795 d. *καὶ τὴν εἰς οὐρανὸν ὁδὸν ζητεῖν κ. τ. λ.*

schichte als ein solches Mittel der Verdeutlichung heranziehen. Ich lege Werth darauf, die grossen Gedanken der schöpferischen Geister in dem Nachhall wiederzuerkennen, den sie in der grossen Masse und in den bloss receptiven, aber sonst ausgezeichneten Köpfen fanden. Darum schalte ich eine Bemerkung über Cicero ein. Cicero hat sich so sehr in die Platonische Auffassung der Seele hineingedacht, dass er alle Philosophen, die von dem durch Sokrates und Plato begründeten Idealismus abweichen, für Plebejer erklärt *). Wiefern er aber selbst Plato missversteht, ist hier nicht zu untersuchen, sondern wir wollen eine Reihe von Aussprüchen an uns vorüberziehen lassen, an denen die aus dem Himmel oder durch die Thür von Aussen in den Körper einkehrende Vernunft in lebhafter Sprache geschildert und gegen jene Plebejer vertheidigt wird.

Der Geist hat keinen irdischen Ursprung.

Da sind nun zuerst die Stellen anzuführen, wo Cicero zeigt, dass der Geist nicht aus dem Körper stammen könne; denn der Geist sei nicht die Kraft des Herzens, noch des Blutes, noch des Gehirns, noch der Atome **), und es sei lächerlich für die ungeheure Masse der Vorstellungen im Gedächtniss gleichsam wie in Wachs eingedrückte Umrisse in den Bestandtheilen des Körpers zu suchen. Der Geist sei nicht erdicht und nicht feucht und könne nicht aus solchen Bestandtheilen zusammen-

---

*) Tuscul. Quaest. I. 55. Licet concurrant plebeji omnes philosophi, sic enim ii qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident, appellandi videntur.

**) Ibid. I. 60. quae sit illa vis et unde, intelligendum puto. non est certe cordis, nec sanguinis, nec cerebri, nec atomorum cett.

gewachsen sein *). Aus den Sinnen den Geist abzuleiten, sei absurd, weil ja wie die Physiker und Aerzte auch wüssten, die Sinneserregung durch feine Oeffnungen erst weiter bis zum Sitz der Seele geführt werde, so dass die Sinne bloss Fenster wären und der Körper selbst ohne Sinnesempfindung, indem nur die Seele die Kraft habe zu empfinden **).

Der Geist muss sich darum von den Begierden und leidenschaftlichen Gemüthsbewegungen und kurz vom Körper lösen, wenn er selig sein will. Denn der Geist ist seinem Wesen nach von aller stürmischen Bewegung ewig frei ***) und sein Wesen ist so göttlich, dass er, wenn er sich selbst anblickt, leicht wie die in die Sonne Blickenden geblendet wird †). Homer hat die menschliche Natur den Göttern angedichtet, Cicero will lieber das Göttliche auf uns übertragen. Ohne göttliches Genie hätte weder Archimedes seine Weltkugel herstellen können, noch möchten ohne himmlische Inspiration die grossen Dichter und Redner und Philosophen sprechen. Und die Philosophie im Besondern sei eine göttliche Kraft und eine würdigere Ergötzung der Götter, als Nektar und

---

*) Ibid. 65. nam ut illa natura coelestis et terra vacat et humore: sic utriusque harum rerum humanus animus est expers.

**) Ibid. 46. neque enim est ullus sensus in corpore: sed ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatae — — ut facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes, quae quasi fenestrae sunt animi.

***) Ibid. 80. de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet.

†) Ibid. 73. qui cum acriter oculis deficientem solem intuerentur, ut adspectum omnino omitterent: sic mentis acies se ipsa intuens, nonnumquam hebescit.

Ambrosia *). Durch Sammlung in sich kommt der Geist dazu, die Ideen wieder zu erkennen, die er als Erkenntniss aus seiner Heimath mitgebracht hat; denn sie sind das, was immer das ist was ist und nicht entsteht und vergeht **). Sie sind das Göttliche und der Geist ist göttlich oder wie Euripides zu sagen wagt, Gott ***).

Der Geist des Menschen ist darum nicht auf Erden entstanden; denn er hat nichts Gemischtes und Concretes in sich; er ist nicht erdicht und nicht feucht, nicht luftförmig, nicht feurig. Denn in diesen irdischen Elementen wohnen nicht die Kräfte des Gedächtnisses, des Denkens und Schliessens auf zukünftige oder vergangene Dinge. Der Geist kann nur von Gott entsprungen sein; er ist desshalb himmlisch und göttlich und ewig und von der materiellen Natur gänzlich abgesondert, frei und losgelöst †).

---

*) Ibid. 63. sine divino ingenio (von Archimedes). 64. sine coelesti aliquo mentis instinctu (von den Dichtern). 65. divina vis (die Philosophie). non enim ambrosia deos aut nectare, aut Juventate pocula ministrante laetari arbitror. — — fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat, divina mallem ad nos.

**) Ibid. 58. sed cum se collegit atque recreavit (animus), tum agnoscit illa reminiscendo. — — cognita attulit.

***) Ibid. 65. Ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides audet dicere, deus.

†) Ibid. de consolatione excerpt. 66. Animorum nulla in terris origo inveniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum (das griechische *μικτόν*), aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut humidum quidem, aut flabile aut igneum. — — nec invenietur umquam, unde ad hominem venire possint, nisi a deo. Dies ist das *θύραθεν* des Aristoteles. Daher ist der Geist caeleste, divinum, aeternum — — mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali (das griechische *χωριστόν* und *κεχωρισμένον*).

Der Geist ist der Himmel.

Die plebejischen Philosophen können sich keinen Geist ohne Körper vorstellen; Cicero spottet ihrer, da sie sich ja doch auch nicht vorstellen könnten, wie der Geist im Körper sei, welche Grösse, welche Gestalt und welchen Platz er habe; ja er findet es schwieriger, sich ihn in diesem fremden Hause, d. h. im Leibe zu denken, als dann, wenn er in den freien Himmel als in sein Haus gekommen sei *).

Diejenigen daher, die sich durch die Leidenschaften an den Körper bänden, führen nach Sokrates den Weg abwärts; diejenigen aber, die sich rein und heilig in ihrem irdischen Wandel gehalten und so lange sie in den menschlichen Leibern waren, das Leben der Götter nachgeahmt hätten, hätten hier auf Erden schon ein himmlisches Leben geführt und stiegen dann in den Himmel auf und kehrten heim zu den Göttern, von denen sie hergekommen wären. Das sei der Weg aus diesem Dunkel zu jenem Lichte. Dort sei das wahre Leben; dieses Leben hier sei der Tod **). Auch heisst

*) Ibid. 50. quod nequeunt, qualis animus sit vacans corpore, intelligere — — Quasi vero intelligant, qualis sit in ipso corpore, quae conformatio, quae magnitudo, qui locus. — multo difficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore sit, tamquam alienae domi, quam qualis, cum exierit et in liberum coelum quasi domum suam venerit.

**) Ibid. 72. iis devium quoddam iter esse, seclusum a concilio deorum, qui autem se integros castosque servavissent — essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum: his ad illos, a quibus essent profecti, reditum facilem patere. 71. in coelum videretur ascendere. 74. laetus ex his tenebris in lucem excesserit. 75. Hoc et, dum erimus in terris, erit illi caelesti vitae simile — — quo cum venerimus, tum denique vivemus. Nam haec quidem vita mors est. 81. video te alte spectare, et velle in coelum migrare. Cicer. Paradox. I. 2. Quibus

es bei ihm, der Himmel sei das ewige Haus des Vaters *).

Darum werden wir, sagt Cicero, wenn es Gott so will, dass wir aus diesem Leben gehen sollen, fröhlich und danksagend gehorchen und glauben, dass wir aus den Fesseln gelöst in unsre ewige Heimath zurückkehren. Und wir werden uns an Leonidas erinnern, der den Lacedämoniern zurief: seid getrost, heute noch werden wir mit den Abgeschiedenen das Abendmahl halten **).

Das Evangelium.

Wenn wir nun hier bei Cicero sehen, wie die tiefsinnige Lehre vom Geiste von dem Bewusstsein der gebildeten Römer angeeignet wurde, so ist es interessant, auch die Form zu betrachten, welche dieselbe Lehre an-

---

tandem gradibus Romulus escendit in coelum? iisne, quae isti bona (äussere Güter) appellant? an rebus gestis atque virtutibus?

*) Cic. de natura deorum III. 16. 41. ut ait Accius, in domum aeternam patris. Zunächst auf Hercules bezogen, aber gültig für alle, quos ab hominibus pervenisse dicimus ad deos. Darum lässt Cicero den Cotta (ibid. III. 21. 53.) sagen; dicamus igitur oportet contra illos etiam, qui hos deos ex hominum genere in coelum translatos, non re, sed opinione esse dicunt, quos auguste omnes sancteque veneramur.

**) Tusc. quaest. I. 118. Nos vero, si quid tale acciderit, ut a deo denuntiatum videatur, ut exeamus e vita, laeti et agentes gratias pareamus, emittique nos e custodia, et levari vinculis arbitremur, ut in aeternam et plane in nostram domum remigremus. 101. Pergite animo forti, Lacedaemonii: hodie apud inferos fortasse coenabimus. Analog heisst es Evangel. sec. Luc. 23. 43. *ἀμὴν λέγω σοι, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.* Aber man braucht keine Reminiscenz bei dem Verfasser anzunehmen; denn die Aeusserung ist bei der ganzen Weltansicht so natürlich, dass ähnliche Wendungen sich häufig wiederholen.

nimmt, wenn sie als religiöse Ueberzeugung die Massen durchdringen soll.

Die Auffassung der beiden grossen Idealisten musste dabei auf den Glauben an den erschienenen Erlöser angewendet werden. Es ist aber nicht meine Absicht, diese Frage hier systematisch zu behandeln, sondern nur an den Zusammenhang zu erinnern. Sehr lehrreich ist dabei das Evangelium Johannis, dessen Verfasser die Vernunft (*λόγος*) vom Himmel in die Welt, d. h. in das Dunkle kommen lässt, wie sie auch bei Plato in das Dunkle, und bei Aristoteles zur Thür herein kommt. Die Ihrigen nahmen sie nicht auf, obgleich sie in ihr Eigenthum kam *); denn ihr Eigenthum ist die ganze Welt, da diese nach Plato und Aristoteles von der Vernunft durchdrungen und gestaltet ist, oder wie es bei Johannes heisst: Alles ist durch sie geworden. Sie verleiht aber Leben und Wahrheit, was ja das Wesen der Vernunft ist. Man sieht hier also deutlich die wichtige Lehre, dass die Vernunft sich nicht von Innen heraus aus dem Entwickelungsprocess der Welt selbst ergiebt, sondern dass sie eben von dem Werden und der Bewegung gänzlich frei als ewiges Wesen und Leben der Welt draussen steht, und obwohl sie die Welt durchdringt doch erst an dem äussersten Ende der Weltentwickelung, gleichsam an der Thür erscheint als die Parusie des Gottes in dem Menschen.

Im Evangelium Johannis wird diese von Plato erkannte ausserweltliche Vernunft, die von Gott dem Vater selbst gesäet und gezeugt wird, im Gegensatz zu dem, was aus dem Leiblichen und Sinnlichen stammt,

---

*) Evang. Joh. I. 11. *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν*, nämlich weil *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.*

sehr deutlich beschrieben: „Kinder Gottes sind die, welche nicht aus dem Blut, noch nach den Trieben des Fleisches, noch nach den Trieben des Mannes, sondern aus Gott erzeugt wurden“ *). Oder wie derselbe Verfasser sagt: „Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aber aus dem Geist geboren ist, ist Geist“ **). Oder: „wenn Jemand nicht von oben her (*ἄνωθεν*) erzeugt ist, kann er das Königreich Gottes (d. h. den Himmel im metaphorischen Sinn) nicht sehen“ ***). Oder: „Ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt“ †). Daher auch: „Ich und der Vater sind Eins“ und der Vorwurf: „Du, der du ein Mensch bist, machst dich zu einem Gott“ u. s. w. ††). Ueberall ist hier die Kindschaft und Erzeugung, die von dem überweltlichen Vater unmittelbar ausgeht, von der gewöhnlichen Erzeugung durch die weltlichen Ursachen unterschieden, wie dies von Plato und Aristoteles so nachdrücklich gelehrt war. Denn Plato nennt im Timäus nur die Götter die Kinder (*τέκνα*) Gottes, des Vaters, nicht die vergänglichen Dinge, welche nur Geschöpfe sind und nicht gezeugt, sondern gemacht (*δημιουργός*) werden. In den sterblichen Menschen ist

---

*) Ibid. I. 12—14. *τέκνα θεοῦ — — οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.*

**) Ibid. III. 6. *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός, σάρξ ἐστι· καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, πνεῦμά ἐστι.* Hier der stoische Ausdruck *πνεῦμα* statt *λόγος* und *νοῦς* gebraucht.

***) Ibid. III. 3. *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

†) Ibid. VIII. 23. *ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.*

††) Ibid. X. 30. *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* Und v. 34. *ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὤν, ποιεῖς σεαυτὸν θεόν.*

daher nur die Vernunft Gottes Samen (σπείρας) und göttliche Verwandtschaft.

Wie aber die Erzeugung vom Himmel (θύραθεν) ist, so ist auch die ganze Thätigkeit und das Leben der Vernunft ein solches ausserzeitliches, ewiges Leben, das über die sinnlich materielle Natur hinausgeht und nicht durch Sinn (αἴσθησις) und Meinung (δόξα) erkannt wird, sondern Wissen und Wahrheit (ἀλήθεια) ist. Diese Auffassung findet sich ebenso in dem Evangelium. Von dem ewigen Leben habe ich ausführlicher in der Geschichte des Begriffs der Parusie gehandelt; ich erinnere hier nur an ein Paar andere Stellen, z. B. wo es heisst: „der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht" *) und „der Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht fassen kann; denn sie sieht ihn nicht und erkennt ihn nicht" **). Wenn man diesen Gegensatz der weltlichen und der ausser- und überweltlichen Erkenntniss aufgefasst hat, so sieht man, wie sich daran eine ganze Reihe von Metaphern knüpfen, von denen ich nur erwähne, wie gewissermassen die Thüren offen bleiben müssen, wenn

---

*) Ibid. XV. 26. *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.*

**) Ibid. XIV. 17. *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτό, οὐδὲ γινώσκει αὐτό.* Bei Plato ist der Schlüssel dieser ganzen erhabenen Räthselsprache z. B. Staat S. 250 C., wo er verlangt, dass die, welche das Wahre geschaut haben, nun als Erlöser (σωτῆρες) herabsteigen sollen von oben her (ἄνωθεν) in das Dunkel der andern Menschen, um sie auch nach Oben zu führen. Aehnlich schildert er Staat S. 527 E. die Vernunft als das Auge der Seele, durch welches allein die Wahrheit gesehen wird (*μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται*). — Aehnlich ist auch Evang. Joh. III. 31. *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστὶ καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, ἐπάνω πάντων ἐστί.*

die Vernunft aus dem Himmel herabgekommen ist, und wie man desshalb sagen kann: „von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auffahrend und niederfahrend zum Sohne des Menschen“ *). Denn die Auffahrt und das Herabsteigen ist Platonische Metapher (*ἀνάβασις* und *κατάβασις*), und die ganze Vorstellung ist eine sehr nahe liegende Ausmalung des von Plato eingeführten Bildes, wobei vorzüglich durch den Ausdruck „Sohn des Menschen“ die von Plato nachgewiesene Gegenwart des Ewigen und Göttlichen in dem Sterblichen und Menschlichen in ein helles Licht gesetzt wird.

Wenn man nun so den Rahmen der Platonisch-Aristotelischen Erkenntnisstheorie, Metaphysik und Psychologie wiedererkennt, in welchen das Bild Christi von seinen griechisch gebildeten Anhängern gefasst wurde, so begreift sich, dass man auf Schritt und Tritt auch die damit zusammenhängenden Begriffe in dem neuen Testamente und bei den Kirchenlehrern finden wird. Beispielsweise führe ich nur den Satz des Aristoteles an, dass das Wesen (*οὐσία*) entsteht ohne zu entstehen und vergeht ohne zu vergehen. Man wird sich nun sofort erinnern, wie es die Juden verdrossen haben soll, dass Jesus, dessen Vater und Mutter sie kannten, behauptete, er wäre gewesen, ehe Abraham war, d. h. Aristotelisch, er sei entstanden ohne zu entstehen. Und was die andre Seite betrifft, so lehrt Jesus, er sei das Leben und wer an ihn glaube, würde leben, ob er gleich stürbe und jeder Lebende würde in Ewigkeit nicht sterben **), d. h. Ari-

---

*) Evang. Joh. I. 52. *ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα, καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.*

**) Evangel. Joh. XI. 25. *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται. Καὶ πᾶς ὁ ζῶν, καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ, οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.*

stotelisch, er würde vergehen ohne zu vergehen. Der Ausdruck Leben (ζωή), den der Verfasser braucht, ist der bei Plato und Aristoteles gebräuchliche, da sowohl die Seele das Princip des Lebens bei Plato ist, als auch Gott und der Vernunft bei Aristoteles Leben als ihr Wesen und ihre Thätigkeit zugeschrieben wird. Das Leben ist bei Beiden das ewige Wesen der Welt, welches nicht vergeht und nicht entsteht trotz alles Entstehens und Vergehens.

Wie sich an diese Grundbegriffe nun natürlich die vielen dogmatischen Schwierigkeiten und Streitigkeiten anschlossen, da man genöthigt war, diese philosophischen Lehren allein auf die historische Persönlichkeit Christi zu beziehen und danach seine Geburt ohne Vater und von der Jungfrau, seinen Tod mit Himmelfahrt, sein vorweltliches, innerweltliches und überweltliches Leben, ohne von dem Idealismus abzufallen, möglichst consequent und philosophisch zu bestimmen: daran brauche ich die Kundigen nur zu erinnern; es hier im Einzelnen auszuführen, ist nicht unser Interesse.

Ich liess darum auch den Juden Philo ganz bei Seite, obgleich er in hervorragender Weise für die Vermittelung des griechischen Idealismus mit der Israelitischen Weltauffassung von Bedeutung ist. Philo ist kein productiver Denker, sondern nimmt die philosophischen Begriffe mit grossem Verständniss und genügender Kenntniss fertig auf; seine umfangreiche Arbeit kann in gewissem Sinne eine künstlerische genannt werden, da er die religiöse und historische Literatur der Israeliten als Rohmaterial betrachtet, in welches er die griechischen Philosopheme als die Form einzubilden versucht. Obgleich er daher die oben erörterten Platonischen Metaphern überall gebraucht, so ist er doch grade durch die eigenthümliche Aufgabe, die er sich stellte, ein selbständiger

Metaphern-Schmied geworden. Diese zu verfolgen und für den Zusammenhang der griechischen Begriffe mit dem Christenthum zu erwägen, ist sehr interessant, liegt aber für uns hier ganz abseits *). Denn die ganze Erwähnung der nacharistotelischen Philosophie geschah nicht im Interesse der Geschichtsforschung, sondern nur als Mittel zur Verdeutlichung der vielverkannten Platonisch-Aristotelischen Begriffe.

§ 9.

Die Induction.

Im genauesten Zusammenhang mit der zur Thür eingehenden Vernunft steht offenbar die Lehre der Logik von der Induction, obgleich es beim ersten Blick scheinen könnte, als hätte diese mit den eben verhandelten Fragen wenig zu thun. Die Induction aber, da sie aus dem Einzelnen und Vielen die Gesetze und Principien findet, bringt den Menschen zur Vernunft; denn die Vernunft ist das Vermögen, womit wir die Principien er-

---

*) Ueber Philo vergl. auch meine Gesch. d. Begr. d. Parusie S. 146 ff. Der Unterschied zwischen der Bildersprache Philo's und der im Neuen-Testamente ist sehr in die Augen fallend; denn Philo besass für sich immer den Schlüssel für seine metaphorischen Räthsel als exacte begriffliche Erkenntniss; die Verfasser der neutestamentlichen Schriften aber als ungelehrte Männer wissen von einem solchen Schlüssel nichts, sondern bewegen sich bloss zwischen der historischen Auffassung und der metaphorischen Deutung und erklären höchstens Metapher wieder durch Metapher. Wie sich aber trotz dieser niedrigeren Stufe der Erkenntniss im Christenthum eine über den griechischen Idealismus hinausgehende Weltansicht eröffnete, will ich an anderem Orte zu zeigen versuchen.

kennen. Wenn die Vernunft also durch die Induction entsteht, so ist die Vernunft eine natürliche Entwickelung des Seelenlebens und kann nicht zur Thür hereinkommen. Lehrt Aristoteles also das Erstere, so kann er nicht auch das Letztere lehren, und lehrt er das Letztere, so muss er auch von der Induction eine andre Auffassung haben. Diese Frage ist von dem grössten Interesse; denn es herrscht nicht nur unter den Kennern des Aristoteles Streit über seine Lehre, sondern das Wesen der Induction überhaupt, wie sie von den Logikern unserer Zeit behandelt wird, ist vielen Bedenken unterworfen, und Jedermann kann immer noch von Aristoteles lernen.

a. Die Platonische Lehre.

Die ausgezeichneten Arbeiten, welche die Platonische Logik zum Gegenstand nahmen, ersparen es mir, ausführlich auf die Sache einzugehen. Es wird daher genügen, nur an die Hauptpunkte zu erinnern, um daran diejenigen Folgerungen anzuknüpfen, die für meine Auffassung von Bedeutung sind.

Induction, Deduction und Dialektik.

So erinnere ich daran, dass Plato in Hinblick auf Heraklit einen Weg nach Oben und einen Weg nach Unten unterschied, was im logischen Sinne die Induction und die Deduction bedeutet. Die Induction hat bei ihm diesen ganz allgemeinen Begriff, dass aus dem durch die Sinne gegebenen Einzelnen das Allgemeine und Wesentliche gefunden wird. Das Wesen ist die Gränze und darum das Bestimmende und die Form, und so kommt es, dass die Induction weiter fortschreitend auf immer höhere Formen oder Ideen führt, und dass sie daher nicht bloss zur Definition dient, sondern auch zuletzt zum Unbedingten (ἀνυπόθετον) gelangen

muss. Denn während sie von dem Sinnlichen ausgeht und die Ideen findet, so kommt sie höher steigend in das reine Gebiet des Gedankens und schreitet ohne Bilder bloss auf Ideen gestützt, wie auf Stufen und Ansätzen fort bis zum voraussetzungslosen Princip des Alls. In dieser höheren Sphäre ist sie die Dialektik, die sich nur mit Ideen abgiebt *). Und die Art der Erkenntniss dabei ist synoptisch, d. h. ein Zusammenschauen oder eine Vergleichung (*σύνοψις*); denn sie vergleicht alles, was noch nebeneinander und aussereinander steht, mit einander und schaut das Gemeinsame und Gleiche darin, und wenn sie dieses gefunden, so ist sie über den Gegensatz weg hinaufgestiegen zu einer höheren Stufe. Darum nennt Plato gradezu den Dialektiker einen Synoptiker, d. h. einen, der vergleichen oder zusammenschauen kann **), und die Dialektik ist darum natürlich auch die höchste und letzte Wissenschaft. Der Begriff der Dialektik ist aber weiter, als der der Induction; denn diese führt nur hinauf, der Dialektiker versteht aber auch wieder herabzusteigen, und Dialektiker ist der, welcher sowohl aus dem Vielen und Zerstreuten durch Vergleichung zur Einheit aufsteigen, als auch durch Theilung und Gliederung wiederum zum Vielen herabsteigen kann ***).

---

*) Republ. 510 B. *οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ — — καταβαίνῃ.*

**) Ibid. 537 C. *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.* Ibid. 533 C. *ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀρχήν, — — ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω.* Und 534 E. *ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι καὶ οὐκέτι ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι ἀλλ᾽ ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων.*

***) Phaedr. p. 265 D. — 266 C. *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορᾶν ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα — — τὸ πάλιν κατ᾽ εἴδη δύνασθαι*

Die Induction ist nur Gelegenheitsursache der Vernunft.

Es könnte nun scheinen, als wäre dieser inductive Weg nach Oben eine einfache Entwickelung des Verstandes und der Vernunft aus der Sinnlichkeit; allein so sehr dies auch nach Plato richtig ist, so sehr würden wir doch gegen den Platonismus verstossen, wenn wir eine solche Entwickelung im Sinne des modernen Sensualismus auffassen wollten. Denn die Sinne selbst können uns nicht höher führen über sich hinaus; das Höhere selbst muss uns schon innewohnen und zu sich ziehen. Plato stellt diesen Vorgang bekanntlich als Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) dar, die sich vollkommen nicht bei niedrigeren Naturen findet, sondern nur bei solchen „goldenen Menschen, deren Spuren man, wie denen eines Gottes folgen kann.“ Die uns innewohnenden Ideen sind die Ursache, dass wir uns bei Vergleichung der sinnlichen Dinge an die Idee des Gleichen, Aehnlichen, Schönen, Guten u. s. w. erinnern, und diese Begriffe entspringen desshalb nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung, sondern nur bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung aus einem höheren Vermögen, aus der Vernunft. Um recht deutlich zu machen, dass wir sie nicht aus den Sinnen erübrigen, stellt Plato den Vorgang mythisch so dar, als hätten wir die Ideen vor unsrer Geburt in der Gesellschaft der Götter geschaut und könnten uns darum nun daran wieder erinnern. Die Ideen sind intelligible

---

τέμνειν, κατ᾽ ἄρθρα, ᾗ πέφυκε. — τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν. — ἐάν τέ τιν᾽ ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾷν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ᾽ ἴχνιον ὥστε θεοῖο. — — καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.

Objecte, die von unsrer Vernunft auf Anregung der Sinne erkannt werden *).

Die Induction als Himmelfahrt.

Indem nun Plato das Obere den Sinnen nach, d. h. den Himmel, in häufigen Bildern mit dem logisch Oberen oder Allgemeinen, d. h. den Ideen, zusammenbringt, so entsteht sehr natürlich und fast nothwendig das schon oft von mir erwähnte Gleichniss, wonach die Erhebung aus dem Sinnlichen zum Intelligiblen als eine Himmelfahrt (*ἀνάβασις*) erscheint, und der Weg nach Oben, welcher die Induction ist, kann desshalb ebenso gewiss als eine solche Himmelfahrt bezeichnet werden, wie die Deduction als eine Herabkunft aus dem Himmel (*κατάβασις*). Nur darf man nicht vergessen, dass nach Plato das Wissenschaftliche und Logische nie von dem persönlichen und sittlichen Leben abgetrennt ist; denn wer durch seine Begierden in der Sinnenwelt lebt und mit dem Materiellen verflochten ist, kann auch seinen Geist nicht zum Lichte erheben. Es bedarf also erst einer sittlichen Reinigung (*κάθαρσις*), durch welche die übermässige Lust gebrochen, und die Begierden zu der Liebe zum wahren Guten hingeführt werden, und erst mit dieser Befreiung von der sittlichen Seite her ist dann auch das wissenschaftliche Aufsteigen möglich und das Schauen des Göttlichen in dem wahrhaften Oben.

b. Die Aristotelische Lehre.

Die Blüthen-Blätter, welche bei Plato die junge, noch grüne Frucht schön umhüllen und fast verhüllen,

---

*) Das Verhältniss dieser beiden Arten von Ursachen habe ich schon oben S. 267 erläutert. Ausführlicheres s. unten im § 11 über die wirkende Ursache.

sehen wir bei Aristoteles abfallen, und die reife Frucht liegt vor dem Auge fertig da. Genauere Betrachtung zeigt uns aber, dass die Aristotelische Frucht nur die ausgereifte Platonische ist.

Der Weg nach Oben.

Sofort erkennen wir bei Aristoteles ebenfalls die beiden Wege und zwar lobt er bei dieser Gelegenheit den Plato, dass er den Weg zu den Principien aufwärts und den Weg von den Principien abwärts unterschieden habe *), und an den verschiedensten Stellen gebraucht er, auch ohne an Plato zu erinnern, diese Ausdrücke, nämlich den Weg nach Oben und nach Unten **).

Wie die Ausdrücke, so ist aber auch der Sinn derselbe; denn Aristoteles will auf dem Weg nach Oben die Principien gewinnen, das letzte Unbeweisbare, das kein begründendes Mittelglied (*μέσον*) mehr über sich hat, sondern selbst der Grund und Anfang aller Beweise ist.

Beseitigung einer Schwierigkeit. Die Definitionen.

Grund aller Beweise ist aber die Definition. Dieser Punkt hat nun grosse Schwierigkeiten gemacht ***), weil wir doch zugleich von Aristoteles gründlich belehrt werden, dass die Definition weder durch Demonstration und Division (*διαίρεσις*), noch durch Induction bewiesen wer-

---

*) Eth. Nicom. 1. 4. *Μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. Εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός.*

**) U. a. St. Analyt. post. lib. I. 22. *ἀναλυτικῶς — — ὅτι οὔτ' ἐπὶ τὸ ἄνω οὔτ' ἐπὶ τὸ κάτω κ. τ. λ.*

***) Vergl. Zeller Phil. d. Griech. II. 2. S. 181 und neuerdings Eucken Methode der Aristot. Forschung 1872 S. 167.

den kann. Allein ich glaube, dass sich diese Schwierigkeiten überwinden lassen; denn Aristoteles steht wohl kaum in Widerspruch mit sich selbst, da er ja die Definition selbst in zwei Gebiete getheilt hat. Das eine Gebiet des Seienden nämlich ist das Mittlere, welches über sich und unter sich anderes Seiende hat; es ist also begründet und begründend. Das zweite Gebiet umfasst aber das Oberste selbst, welches nichts über sich hat (*τὰ ἄμεσα*). Daraus folgt einfach, dass Definitionen von diesem zweiten Gebiete nicht demonstrirt werden können, weil zur Demonstration ein übergeordneter Mittelbegriff gehört. Die Definitionen in dem ersten Gebiete aber erfolgen zwar nicht durch Demonstration, aber doch auch nicht ohne Demonstration, was gleich genauer bestimmt werden soll. Durch diese Unterscheidung ist also der Widerspruch beseitigt.

Die Principien werden durch Vergleichung wahrgenommen.

Was nun aber die Art betrifft, wie wir durch den Weg nach Oben, welchen Aristoteles Induction (*ἐπαγωγή*) nennt, das Unmittelbare, oder die Principien gewinnen: so ist die Aristotelische Lehre wieder aus Plato zu erläutern. Das Vermögen nämlich, die Principien zu erfassen, schreibt er wie Plato der Vernunft (*νοῦς*) zu. Die Vernunft hat bei beiden das Gebiet des Unbeweisbaren, Voraussetzungslosen und Unmittelbaren. Wie wird dieses aber erkannt? Hier ist nun der Punkt, den man bisher, glaube ich, desshalb übersehen hat, weil man nicht Schritt vor Schritt die Beziehung der Aristotelischen Gedanken auf die Platonischen verfolgte. Bei Plato wohnt die Vernunft im Himmel und steht in ewiger Ruhe jenseit der Bewegung, sie schaut mit den Göttern, selbst ein Gott oder wenigstens göttlich, die Ideen, und die Art, wie der Mensch zur Vernunft kommt, ist desshalb Wieder-

erinnerung, d. h. ein zu sich selbst Kommen. Plato nannte diese Erkenntniss, wie wir oben sahen, ein Vergleichen oder Zusammenschauen (*σύνοψις*). Bei Aristoteles ist die Vernunft ebenfalls göttlich und ewig und, soweit wir mit der Vernunft thätig sind, sind wir unsterblich. Darum entsteht sie natürlich nicht aus sinnlicher Wahrnehmung, sondern kommt zur Thür herein. Aus diesem Grunde kann daher auch die Induction nicht die Erkenntniss der Principien uns aufnöthigen, sondern, weil die Vernunft schlechthin thätig (*ἐνέργεια*) ist, so muss der Akt des Erfassens der Principien nicht erzwungen (*ἀνάγκη*) sein, sondern ein unmittelbares durch Vergleichung gewonnenes Wahrnehmen; denn die Nothwendigkeit geht von den Principien aus, die Principien selbst stehen nicht unter der Nothwendigkeit. Aristoteles also lehrt wie Plato, dass durch Vergleichung, durch Zusammenschauen das Unmittelbare ergriffen wird in transscendenter Energie.

Wir wollen diesen Gedanken etwas genauer betrachten. Princip ist die Energie. Wie erfassen wir das Wesen der Energie? Aristoteles sagt, man solle davon keine Definition verlangen und dürfe überhaupt nicht von Allem eine Definition fordern*). Offenbar versteht er hier unter Definition eine solche, wie sie bei dem mittleren Gebiete in eigentlichem Sinne festgestellt wird, nämlich durch Angabe von Gattung und specifischer Differenz. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist das Verbot begreiflich, nicht von Allem eine Definition zu suchen, da ja die Principien selbst das Höchste sind und keine Gattung

---

*) Metaphys. Θ. 6. 1048 a. 35. *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικὸν καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον κ. τ. λ.*

und kein specificirendes Mittelglied mehr über sich haben. Wie sollen wir also das Wesen der Energie erfassen? Antwort: Durch Vergleichung und Zusammenschauen. Denn z. B. wenn sich der Bauende verhält zu dem, welcher bauen kann, wie der Wachende zum Schlafenden u. s. w., so sollen wir bei dieser Gleichung von Verhältnissen vergleichend (*τὸ ἀνάλογον*) das, was die Energie ist, schauen (*συνορᾶν*). Das erste Glied des Verhältnisses enthält immer die Energie, das zweite das Mögliche (*τὸ δυνατόν*) *).

Der Begriff der Dialektik bei Plato und Aristoteles.
1. Der Synoptiker.

Aristoteles folgt darum dem Plato, der den Synoptiker für den Dialektiker erklärt, auch darin, dass er es zu dem wichtigsten Geschäft der Dialektik macht, das Aehnliche zusammenzuschauen (*συνορᾶν*) **). Denn dies Vermögen befähigt auf gleiche Weise zur Induction, zu Demonstrationen einer bestimmten Sphäre und drittens zum Definiren ***). Ohne Vergleichung des Aehnlichen erstens sei nicht leicht das Allgemeine zu erkennen, und die Definition zweitens beruhe auf einem Zusammenschauen des Identischen in mehreren Aehnlichen, wodurch die Gattung festgestellt wird †). Zur syllogistischen Demonstration drittens ist dies Zu-

*) Ibid. 1048 b. 5.

**) Topic. I. 15. *τὰ ὅμοια συνορᾶν.*

***) Ibid. I. 16. *ἡ δὲ τοῦ ὁμοίου θεωρία χρήσιμος πρός τε τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ πρὸς τοὺς ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμοὺς καὶ πρὸς τὴν ἀπόδοσιν τῶν ὁρισμῶν.* Das *ἐξ ὑποθέσεως* ist gleich *δι' ὁμολογίας.*

†) Ibid. *πρὸς δὲ τὴν τῶν ὁρισμῶν ἀπόδοσιν, διότι δυνάμενοι συνορᾶν τί ἐν ἑκάστῳ ταὐτόν, οὐκ ἀπορήσομεν εἰς τί δεῖ γένος ὁριζομένους τὸ προκείμενον τιθέναι.*

sammenschauen ebenfalls zu verwenden; wenn man nämlich als Princip eine solche Proportion (Gleichung, Vergleichung) vereinbart hat, dass sich B : x verhalten müsse, wie A : B, so bestimmt man dann das bekannte Verhältniss und demonstrirt daraus den Unbekannten.

Wenn Aristoteles aber auch in den erhaltenen Schriften den Platonischen Ausdruck *σύνοψις*, wie es scheint, nicht gebraucht, so wendet er doch sehr häufig das Verbum *συνορᾶν* an und zwar meist in dem synoptischen Sinne und nicht ganz gleichbedeutend mit dem simplex. Auch spielt der Begriff dessen, was sich leicht mit einem Blick zusammenschauen lässt (*τὸ εὐσύνοπτον*) in der Poëtik, der Rhetorik und der Politik keine unwichtige Rolle, und es ist daselbst überall in subjectivem Sinne die Zusammenfassung zur Einheit gemeint, wie bei Plato in objectivem.

2. Der Protatiker und Enstatiker.

Aber auch die Definition des Dialektikers hat Aristoteles von Plato einfach herüber genommen; denn Plato hatte den Synoptiker für den Dialektiker erklärt, genauer aber unter Dialektik das Vermögen, beide Wege zu gehen, nach Oben und nach Unten, d. h. die Eintheilung und die Zusammenfassung, verstanden*). Aristoteles sagt genau dasselbe**). „Es ist aber, schlechthin gesprochen, Dialektiker, wer Protatiker und Enstatiker ist (d. h. wer allgemeine und besondere Urtheile auf-

---

*) Vergl. oben S. 405.

**) Topic. *θ*. 14. p. 164 b. 3. *ἔστι γὰρ ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν διαλεκτικὸς ὁ προτατικὸς καὶ ἐνστατικός. ἔστι δὲ τὸ μὲν προτείνεσθαι ἓν ποιεῖν τὰ πλείω (δεῖ γὰρ ἓν ὅλως ληφθῆναι πρὸς ὃ ὁ λόγος), τὸ δ' ἐνίστασθαι τὸ ἓν πολλά· ἢ γὰρ διαιρεῖ ἢ ἀναιρεῖ, τὸ μὲν διδοὺς τὸ δ' οὒ τῶν προτεινομένων.*

stellen kann). Es bedeutet aber das „allgemeine-Urtheile-aufstellen“ (τὸ προτείνεσθαι), dass man das Viele zu Einem macht, denn das worauf sich die Rede bezieht, muss dabei als Eins in seiner Allgemeinheit genommen werden; das „besondre-Urtheile-aufstellen“ oder einen Fall anführen (τὸ ἐνίστασθαι) aber bedeutet, dass man das Eine zu Vielem macht; denn entweder theilt man ein, oder man hebt auf, indem man das Eine zugiebt, das andre läugnet von dem was in dem allgemeinen Urtheil aufgestellt war.“ Wenn Aristoteles also auch in seiner Logik den Platonischen Begriff der Dialektik anders gewendet hat, indem er einen Theil der Philosophie zu einer eigenen Disciplin abzweigte und verselbständigte, so schlägt doch überall die Platonische Lehre durch, und wenn auch die Begriffe Protatiker und Enstatiker erst fremd klingen, so führt doch die Erklärung derselben, wonach das Viele zu Einem, das Eine zu Vielem gemacht wird, vollständig in die Platonische Schule zurück.

3. Der Weg zu den Principien.

Sehr deutlich sieht man dies auch gleich aus der Betrachtung der charakteristischen Eigenthümlichkeit, die Aristoteles wie Plato der Dialektik zuschreibt; denn bei Plato ist der Dialektiker der Synoptiker, welcher alle Voraussetzungen der andern Wissenschaften aufhebt und allein bis zum Princip selbst fortschreitet*); dasselbe rühmt Aristoteles von der Dialektik, dass sie allein über

*) Vergl. oben S. 405, Anmerk. **). ἡ διαλεκτικὴ μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιώσηται κ. τ. λ. und p. 534 E. ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι καὶ οὐκέτ᾽ ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ᾽ ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων.

die Voraussetzungen hinaus zu den Principien aller Wissenschaften den Weg bahnt*). Denn aus dem Gebiete der Einzelwissenschaft selbst kann man über das Princip desselben nichts erkennen, weil das Princip das Erste und der Grund des ganzen Gebietes ist. Also bedarf man einer Vergleichung mit anderen Gebieten, da die Principien in allen Gebieten analog sind. Der Unterschied der Aristotelischen Auffassung von der Platonischen besteht also darin, dass bei Plato die Dialektik selbst als oberste Wissenschaft wie ein Architrav auf allen übrigen liegt, während sie bei Aristoteles nur die Methode ist, die zu den Principien hinführt, welche dann von der ersten Philosophie (*πρώτη φιλοσοφία*) erkannt werden.

Die allgemeine Bedeutung der Induction.

Durch diese Zurückführung des Begriffs der Induction auf die Platonischen Grundgedanken erkennen wir nun auch, dass bei Aristoteles nicht, wie behauptet ist**), die Induction „keine überall gleichmässige und feste Bedeutung“ habe; denn die angebliche Verschiedenheit der Bedeutung ist nur scheinbar. Man will unterscheiden

---

*) Topic. I. 2. *Ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν. Ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί — Τοῦτο δ’ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.* Aristoteles hat also bloss die Methode von der Wissenschaft selbst unterschieden, was er ja auch sonst als sein Verdienst bezeichnet.

**) Eucken Methode d. Aristot. Forsch. S. 167—169 „So viel ist jedenfalls festzuhalten, dass der Audruck *ἐπαγωγή* bei Aristoteles keineswegs eine überall gleichmässige und feste Bedeutung hat und dass er weit über die ihm gewöhnlich zugeschriebene Begrenzung hinausreicht.“

1) „eine Erkenntniss auf Grund von Beispielen oder das Gewinnen einer Einsicht mittelst analoger Fälle“, 2) „Erkenntniss von abstracten Sätzen durch Induction“, oder „Nachweisung des Allgemeinen an einem besondern Fall“, 3) „den gewöhnlichen technischen Sinn“ der Induction. Man kann doch aber nicht läugnen, dass es sich in allen diesen Bedeutungen um den Weg nach Oben handelt; denn die Beispiele oder der besondere Fall sind das Untere (*τὸ ὑποκάτω*) und von diesen steigt man auf zur Erkenntniss des Allgemeinen und zu den abstracten Sätzen. Es ist dabei ganz einerlei, ob die Induction vollständig ist, d. h. alle Fälle umfasst, oder ob sie als rhetorische Induction nur ein Beispiel oder einige Fälle anführt; denn möge man die Beweisführung für mehr oder weniger exact erklären, so ändert das doch nichts an dem Charakter der Methode überhaupt, welche immer der Weg nach Oben bleibt.

Verhältniss der Analogie zur Induction.

Einiger Massen zweifelhaft könnte nur die Analogie sein, die von Aristoteles zuweilen als Induction gefasst, zuweilen von ihr streng unterschieden wird. Allein auch da sieht man leicht den Grund dieser verschiedenen Auffassung; denn bei der Analogie oder Proportion wird bald der Exponent gesucht, d. h. das Allgemeine und in beiden Verhältnissen Identische, und dies ist dann eine Induction; bald aber wird von dem einen Verhältniss, bei welchem wir den Exponenten kennen, auf den Unbekannten in dem zweiten Verhältniss deductiv geschlossen, und dies ist keine Induction, sondern der Analogieschluss im eigentlichen Sinne. Aristoteles nennt diesen Schluss an der oben angeführten Stelle den hypo-

thetischen Schluss (ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμός) *). Die Hypothese dabei ist nämlich die Voraussetzung und Vereinbarung darüber, dass eine solche Gleichuug beider Verhältnisse bestehe, wobei man nur das eine Glied x in dem einen der beiden Verhältnisse noch nicht kennt. Da dieses x sich nun sofort ergiebt, sobald man bei einem Verhältniss inductiv, d. h. aufsteigend zum Allgemeinen, den Exponenten festgestellt hat, so ist dieser Schluss der Induction sehr verwandt; die Induction ist dabei sehr nützlich, ja sie vollendet gewissermassen schon für sich allein den Schluss, und es ist darum nicht anders zu erwarten, als dass solche Schlüsse mitunter als Induction bezeichnet werden **). Es scheint mir darum auch in diesem Falle die Gleichmässigkeit der Aristotelischen Terminologie gewahrt zu bleiben.

Warum die Principien nicht bewiesen werden können.

Wir müssen nun wieder auf die obige Frage zurückgehen, wie die Principien erkannt werden ***). Die Principien der Wissenschaft werden von der Vernunft

---

*) Vergl. oben S. 411, Anmerk. 3.

**) Den Unterschied des Analogieschlusses von der Induction giebt Aristoteles kurz und klar Analyt. prior. B. 24. p. 69. 16. *καὶ διαφέρει τῆς ἐπαγωγῆς, ὅτι ἡ μὲν ἐξ ἁπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ καὶ πρὸς τὸ ἄκρον οὐ συνῆπτε τὸν συλλογισμόν, τὸ δὲ καὶ συνάπτει καὶ οὐκ ἐξ ἁπάντων δείκνυσιν.* Ich habe dabei nur noch zu erinnern, dass man bisher die Induction, wie mir scheint, zu verwechseln geneigt war mit dem epagogischen Syllogismus, welcher aber nur im mittleren Gebiete stattfindet, während die Induction selbst allgemeiner ist und als der Weg nach Oben auch zu dem Unmittelbaren oder zu den ersten Principien führt, welche nicht erschlossen werden können.

***) Vergl. oben S. 406 und S. 409.

erkannt *), und alle Erkenntniss und alle Dinge hängen an den Principien. Wenn nun irgendwo die „thätige Vernunft“ (νοῦς ποιητικός) zur Thür hereinkommt, so muss dies bei der Erkenntniss der Principien der Fall sein; denn die Vernunft ist das Princip, welches das Princip erkennt. Die Principien sind aber nicht zu beweisen, sondern man muss sie „nehmen“ (λαμβάνειν). Jede Wissenschaft hat ihre eigenthümlichen (ἴδια) Principien, aber auch noch gemeinsame (κοινά) **). Die gemeinsamen bilden die von Aristoteles sogenannte Einheit nach der Analogie, welche über die Einheit der Art und der Gattung hinausgeht, und das Höchste ist desshalb der Analogie nach Eins, z. B. Energie, aber im Besondern verschieden und eigenthümlich, wie Wachen und Sehen und Bauen. Von diesen Principien allen behauptet nun Aristoteles, dass weder was sie sind oder bedeuten, bewiesen werden könnte, noch dass sie sind, sondern dass man sie nur unmittelbar nehmen (λαβεῖν) und verstehen (ξυνίεσθαι) müsse, um alles Andere dann von ihnen aus zu beweisen. Zum Verständniss der Principien dient die Analogie und allge-

---

*) Analyt. post. B. 19 p. 100 a. 15. *εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.*

**) Ibid. A. 10 p. 76 a. 31. *Λέγω δ' ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει ταύτας, ἃς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι. Τί μὲν οὖν σημαίνει καὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἐκ τούτων, λαμβάνεται· ὅτι δ' ἔστι, τὰς μὲν ἀρχὰς ἀνάγκη λαμβάνειν, τὰ δ' ἄλλα δεικνύναι, οἷον τί μονὰς ἢ τί τὸ εὐθὺ καὶ τρίγωνον· εἶναι δὲ τὴν μονάδα λαβεῖν καὶ μέγεθος, τὰ δ' ἕτερα δεικνύναι. — Ἔστι δ' ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἑκάστης ἐπιστήμης τὰ δὲ κοινά, κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν.* — Ibid. 76 b. 35. *οἱ μὲν οὖν ὅροι οὐκ εἰσὶν ὑποθέσεις — τοὺς δ' ὅρους μόνον ξυνίεσθαι δεῖ.* Hiermit ist aber nicht etwa die sogenannte petitio principii empfohlen, welche vielmehr darin besteht: *λαμβάνειν ὃ δεῖ δεῖξαι.*

mein die Induction *), aber sie beweist nur in dem mittleren Gebiete, nicht, wo sie auf die Principien führt.

Es scheint mir diese Erwägung bisher vernachlässigt zu sein; dennoch ist es einer der wichtigsten Punkte der Erkenntnisslehre, und es verlohnt sich, mit Aufmerksamkeit dabei zu verweilen. Aristoteles lehrt überall, dass das Seiende nicht Eins ist, sondern sofort verschiedene Gattungen habe, die untereinander nicht mehr nach der Einheit der Art und der Gattung zusammengefasst werden können **). So weit nun in einem Gebiete diese beiden Einheiten noch reichen, so weit ist der epagogische Syllogismus möglich; denn *B* (d. h. *τὸ μέσον*) ist mit *Γ* (term. minor) convertirbar. Sobald man aber noch höher hinaufsteigt, so hat *Γ* keine generische Einheit mehr, sondern nur die Einheit der Analogie; denn z. B. die arithmetische Einheit (*μονάς*) und die geometrische, d. h. der Punkt (*στιγμή*), fallen nicht mehr unter denselben Begriff, sondern sind nur der Analogie nach dasselbe, d. h. was im Arithmetischen die Eins, ist im Geometrischen der Punkt ***). Ebenso ist

---

*) Ibid. p. 100 b. 2. *δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.* — — *αἱ δ᾽ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ᾽ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ εἴη* κ. τ. λ. — Ibid. B. p. 93 b. 21. *ἔστι δὲ τῶν μὲν ἕτερόν τι αἴτιον, τῶν δ᾽οὐκ ἔστιν. Ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι.*

**) U. a. St. vergl. Metaphys. *Λ*. 4. 1070 a. 31. *Τὰ δ᾽αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὥς, ἔστι δ᾽ὥς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ᾽ ἀναλογίαν, ταὐτὰ πάντων* κ. τ. λ. Das ganze Kapitel behandelt diese Frage in ausführlicher Nachweisung.

***) Analyt. post. I. *λβ*. *οὐδὲ γὰρ τῶν ἀληθῶν αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ πάντων. Ἕτεραι γὰρ πολλῶν τῷ γένει αἱ ἀρχαί, καὶ οὐδ᾽ ἐφαρμόττουσαι, οἷον αἱ μονάδες ταῖς στιγμαῖς οὐκ ἐφαρμόττουσιν· αἱ μὲν γὰρ οὐκ ἔχουσι θέσιν, αἱ δὲ ἔχουσιν.*

Materie, bewegende Ursache, Energie u. s. w. nicht mehr in generischer Identität mit dem dadurch Begriffenen, sondern dies ist in jedem Gebiete etwas Anderes und nur noch der Analogie nach Eins. Darum ist schon von selbst der epagogische Syllogismus, welcher auf Conversion von *B* und *Γ* beruht, ausgeschlossen, nicht aber die Induction überhaupt, sondern diese ist vielmehr das einzige Mittel zur Verdeutlichung, d. h. um der Vernunft Gelegenheit zu geben, das was syllogistisch nicht gezeigt werden kann, selbst zu ergreifen. Aristoteles hat auf diesen Unterschied überall hingewiesen, und es genügt daher, wie in den Noten unter dem Text geschehen, an einige Stellen zu erinnern.

Wie die Principien erkannt werden.

Darum sagt Aristoteles nun auch, dass die Principien, obwohl sie das von Natur Bekanntere und Klarere enthalten, dennoch nicht Allen auf gleiche Weise zugänglich sind*). Von Natur bekannter sind sie in dem Platonischen Sinne, weil die Ideen unsere „alte Natur" bilden, und dies ist ja durchaus auch die Ueberzeugung des Aristoteles, welcher die Vernunft unser wahres „Wir" nennt**). Das Erfassen der Principien erfordert desshalb nach Plato eine goldene Natur, nach Aristoteles eine vollkommene Begabung (*εὐφυΐα*), und es verhält sich mit den theoretischen Principien

*) Topic. VI. 4. *ἴσως δὲ καὶ τὸ ἁπλῶς γνώριμον οὐ τὸ πᾶσι γνώριμόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ τοῖς εὖ διακειμένοις τὴν διάνοιαν, καθάπερ καὶ τὸ ἁπλῶς ὑγιεινὸν τὸ τοῖς εὖ ἔχουσι τὸ σῶμα.*

**) A. a. St. vergl. Ethic. Nicom. X. 7. *δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο, ἀλλά τινος ἄλλου — — εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.*

ebenso, wie mit den praktischen, sie können nicht von jedem Beliebigen erkannt werden*). Die theoretische Vernunft erfasst die Definitionen, welche unbeweisbar sind und allen Beweisen vorangehen im Gebiete des Seins; die praktische Vernunft erfasst die unbeweisbaren Principien im Gebiete des Werdens. Die praktische Vernunft erfordert desshalb Jahre der Erfahrung, und kann weder einem Kinde, noch einem sittlich verwahrlosten Menschen zukommen. Aristoteles nennt die unmittelbare Weise, wie sie die für das Handeln im Gebiete des Wandelbaren erforderlichen Zwecke, d. h. die praktischen Principien, erfasst, eine Wahrnehmung (*αἴσθησις*), die er aber von der sinnlichen Wahrnehmung, welche Allen zugänglich ist, deutlich unterscheidet**). So ist nun auch bei der theoretischen Vernunft, welche das Intelligible und das Wesen (*οὐσία*) aufnimmt, und bei welcher zwischen Subject und Object die Gränze fällt, das Denken, wodurch sie Energie ist, eine Art „Berühren" (*θιγγάνων*), d. h. sie ist ebenfalls verwandt mit der sinnlichen Wahrnehmung (*αἴσθησις*) durch die Unmittelbarkeit des Erfassens***). Da diese Wahrnehmung der Principien aber

---

*) Topic. Θ. 14 p. 163 b. 13. *δεῖ δὲ πρὸς τὸ τοιοῦτο* (nämlich zum Ergreifen des Wahren in Folge von Vergleichung — *συνορᾶν*) *ὑπάρχειν εὐφυᾶ· καὶ τοῦτ' ἔστιν ἡ κατ' ἀλήθειαν εὐφυΐα, τὸ δύνασθαι καλῶς ἑλέσθαι τἀληθὲς καὶ φυγεῖν τὸ ψεῦδος· ὅπερ οἱ πεφυκότες εὖ δύνανται ποιεῖν· εὖ γὰρ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες τὸ προσφερόμενον εὖ κρίνουσι τὸ βέλτιστον.*

**) Vergl. u. A. Eth. Nicom. 8 s. f. *ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ* (sc. *ἡ φρόνησις*)· *ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστι ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων κ. τ. λ.*

***) Metaph. Λ. 7. 1072 b. 20. *αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς*

nicht Bewegung ist, sondern Thätigkeit (ἐνέργεια) und zwar im Gebiete des Immateriellen, so ist sie transscendent und folglich ist die Vernunft nicht aus dem Materiellen hervorgegangen, sondern zur Thür hereingekommen. Und dies zeigt sich selbst schon bei der sinnlichen Wahrnehmung; denn auch diese ist keine Bewegung (κίνησις), da sie ohne Leiden und Veränderung (ἀλλοίωσις) stattfindet und ein unmittelbares Uebergehen aus der Potenz zum Aktus ist*). Der Aktus des Sehens geht desshalb hervor wieder aus einem Aktuellen, nämlich dem aktuellen sinnenfälligen Gegenstand. So ist die

---

οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Ibid. Θ. 10. 1051 b. 24. τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές — — τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός κ. τ. λ.

*) De anima III. 7. 1. φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου. Trendelenburg ad h. l. p. 510 hätte an dieser Stelle, wo die Entelechie als die andere Art der Bewegung bezeichnet wird, den Ursprung des Begriffs der Entelechie erkennen können; aber er geht daran vorüber, indem er zu meinen scheint, dass das Sehen doch eine Bewegung sei: motus, dum in reliquis quasi transitus est, vel via, qua quid ad finem ducitur, in sensibus finis est ipse, quo continetur. In der That ist aber Bewegung nicht der Zweck selbst, sondern wenn der Zweck vorhanden ist, so ist Bewegung nicht vorhanden, sondern Entelechie, welche eben etwas ganz anders ist. Vergl. meine Gesch. d. Begr. d. Parusie S. 105. Trendelenburg glaubt, dass Aristoteles hier nur einen Unterschied der Sphären mache, in welchen dieselbe Bewegung stattfinde; in allen übrigen Sphären (in reliquis) sei sie bloss Weg und Uebergang, im Gebiete der Sinne (in sensibus) aber der Zweck selbst (ἐνέργεια). Aristoteles dagegen will zeigen, dass hier keine Bewegung stattfinde, sondern etwas, das man zwar gewöhnlich Bewegung nenne, das aber von Bewegung der Art nach gänzlich verschieden sei, nämlich Energie.

Entelechie das *Erste* und das *Letzte* und geht der Potenz voran selbst der Zeit nach*). Und es ist klar, dass die Induction nur ein Organon ist zur Erfassung der Principien, aber dieselben nicht beweist und vermittelt, sondern nur die Gelegenheit giebt, dass die zur Thür hereinkommende Vernunft sie berührt und sieht und das daraus „abnimmt“ (λαμβάνει), was die Induction selbst darbietet, nämlich das Allgemeine und Eine und Wesen, welches die Vernunft selbst ist.

Wie die Principien im eigentlichen Sinne, so werden nun auch die *Definitionen in dem mittleren Gebiete*, welche ebenfalls Principien sind, nicht bewiesen und doch nicht ohne Beweiss aufgestellt. Bewiesen können sie nicht werden, wie dies *Zeller***) einleuchtend gezeigt hat, weil sonst ein circulus in probando gemacht werden müsste. Gleichwohl lassen sich die in der Definition zusammengeschlossenen Merkmale einzeln demonstriren. Der Grund davon ist, dass die Definitionen in dem mittleren Gebiete *zusammengesetzt* sind aus Gattung und specifischer Differenz, welche in der Reihe aller übrigen Begriffe eine bestimmte Stelle haben. Aber gleichwohl kann auch bei diesen Definitionen die *Einheit* nicht bewiesen werden; durch die Einheit allein aber ist der Begriff einer und nicht ein Haufen (σωρός). Diese Einheit des in der Definition zusammengefassten Begriffs wird desshalb wieder *unmittelbar* von dem Verstande ergriffen und begriffen, und darin also sind diese Definitionen wieder analog der Erkenntniss der Principien (ἄμεσα) und selbst Principien. Denn die Ein-

*) Ibid. τὸ δ᾽αὐτό ἐστιν ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα.

**) Vergl. Phil. d. Gr. II. 2 S. 180 ff.

heit ist keine gemachte und willkürliche, ebenso wenig eine entstandene, sondern sie ist das Wesen der Sache selbst, das „was das Sein war“, also ewige Wirklichkeit, welche desshalb entweder ist oder nicht ist, ohne zu werden und zu vergehen, und ebenso vom Verstande erkannt wird oder nicht, ohne dass Irrthum darüber möglich wäre.

c. Ueber den Ursprung des terminus *ἐπαγωγή*. 1. Streit über die Bedeutung dieses terminus.

Man streitet darüber, was bei Aristoteles der terminus *ἐπάγειν* und *ἐπαγωγή* eigentlich bedeute, ob man das Beibringen von Beispielen darunter zu verstehen habe oder ob Jemand worauf gebracht, wohin geführt werden solle. Ich meinestheils muss Eucken loben, wenn er die Frage aufwirft, „ob eine dieser beiden Bedeutungen von *ἐπάγειν* ausschliesslich zur Erklärung der Anwendung des Ausdrucks *ἐπαγωγή* bei Aristoteles hinreiche?“ *). Und nach meiner Meinung hat ebensosehr Bonitz Recht, wenn er den exemplorum recensum unter Induction versteht, wie auch Trendelenburg, der den Ausdruck non ab auditoribus inducendis, sed ab exemplis afferendis ableitet; allein ebenso sicher ist, dass die Induction wesentlich die Herbeiführung des Allgemeinen ist **). Der Ausdruck wendet sich also nach mehreren Seiten,

---

*) Methode d. Aristot. Forsch. S. 167.

**) Man sieht dies u. A. sehr deutlich Topic. I. 16. 8. *πρὸς μὲν τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους, διότι τῇ καθ' ἕκαστα ἐπὶ τῶν ὁμοίων ἐπαγωγῇ τὸ καθόλου ἀξιοῦμεν ἐπάγειν· οὐ γὰρ ῥᾴδιόν ἐστιν ἐπάγειν μὴ εἰδότας τὰ ὅμοια.* Hier kann *ἐπάγειν* nicht heissen: exempla afferre, sonst würde die Tautologie entstehen, dass es „nicht leicht sei, Beispiele anzuführen, wenn man keine Beispiele anführen könne.“ Es muss also heissen, dass man ohne Beispiele nicht das Allgemeine erreichen könne.

und dies ist sehr natürlich, weil die Induction selbst diese Seiten an sich hat; denn sie besteht einerseits in der Bewegung, wodurch die vielen ähnlichen Fälle gesammelt werden, und zweitens in der Richtung dieser gesammten Bewegung auf das Allgemeine, d. h. zur Zusammenfassung des Gesammelten. Eucken bemerkt treffend, dass sich der Ausdruck ἐπαγωγή „in der technischen Bedeutung bei Plato noch nicht findet, während Aristoteles ihn schon ohne weitere Erklärung also verwendet.“ Allein bei dieser Thatsache darf man sich nicht beruhigen. Es wäre wunderlich, wenn Aristoteles, der den Begriff der Induction, wie wir sahen, von Plato empfangen, nicht auch in dem Ausdruck irgendwie an Plato anknüpfte. Nun finden wir aber sehr vielfach, dass Aristoteles die Platonische Sprache etwas verändert, ohne doch den gegebenen Typus ganz zu verlassen. Ich glaube, man muss darum nicht grade die engste Identität des terminus suchen, sondern zufrieden sein, wenn man auch nur die Familienähnlichkeit findet, nach welcher der Aristotelische Ausdruck gedeutet werden kann.

2. Terminologie bei Plato.

Nach Plato ist die Induction der Weg nach Oben, die Rückkehr aus dem Vielen zur Einheit, von dem Sichtbaren zum Intelligiblen, die Auffahrt von der Erde zum Himmel. Dem entsprechend sind die Ausdrücke bei Plato, und zwar ist am Nächsten liegend offenbar *συνάγειν*, sammeln, das Viele zusammenfassen zur Einheit. Plato braucht dies Wort in den verschiedensten Dialogen und unter dem Text habe ich an ein Paar Stellen erinnert*). Aus diesem nothwendigen Geschäft des Sammelns

*) Sophist. p. 251 D. *ἢ πάντα εἰς ταὐτὸν ξυνάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις.* Das *συνάγειν* geschieht durch Auffin-

ergiebt sich daher der Ausdruck *συναγωγή* für die Abstraction und Induction im Gegensatz zu *διαίρεσις* als Determination und Deduction*). — Nun ist aber das Allgemeine, das wir durch Induction, durch Sammlung aus dem Vielen finden, zugleich das Oben (*τὸ ἐπάνω* und *τὸ ἄνω*), und so erscheint die Induction natürlich als ein Aufsteigen nach oben (*ἐπάνοδος*)**), als eine Zurückführung aus dem Dunkel zum Licht (*περιαγωγή*) und eine Umkehr (*μεταστροφή*) der Seele von den Schatten und dem Irdischen zum wahrhaft Seienden. Diese Hinaufführung des Besten in der Seele zum Besten in dem Seienden nennt Plato auch *ἐπαναγωγή*.

3. Wie die Aristotelische Terminologie sich aus der Platonischen entwickelte.

In diesem Ausdruck *ἐπαναγωγή* haben wir wohl den Keim der Aristotelischen *ἐπαγωγή* zu sehen, da diese ja auch bei Aristoteles zu dem Oben führen soll (*ὁδὸς ἐπὶ τὸ ἄνω*) und zu den Principien (*ἐπ' ἀρχάς*), und da auch bei ihm das Allgemeine das Obere *τὸ ἐπάνω*

---

dung des *κοινόν*. Theaetet. p. 194 B. Sophist. p. 224 C. Hier ist es bloss Sammeln und Zusammenfassen ohne Rücksicht auf das Aufsteigen zum Allgemeinen. Politic. p. 308 C. steht es in der Bedeutung einer realen Zusammenfassung. Republ. 488 A. *δεῖ ἐκ πολλῶν αὐτὸ ξυναγαγεῖν*.

*) Phaedr. p. 266 B. *τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν — εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾶν*.

**) Republ. p. 521 C. *ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδος*. Vergl. ebends. p. 532 B. *ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος* — und C. *καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν*. Vergleiche hierzu die oben S. 417, Anmerk. angeführte Stelle aus Aristot. Analyt. post. p. 100 a. 15 *ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἂν κ. τ. λ.*

genannt wird*). So fern ihm daher auch solche Allegorien liegen, wonach die Induction als Himmelfahrt erscheint, so ist er doch in der Sache selbst ganz mit Plato einverstanden; denn das Allgemeine ist ihm ebenfalls das Ewige und Allgegenwärtige**) und darum als das Göttliche zu verehren***); zu dem Allgemeinen aber führt die Induction und in ihrer höchsten Stufe vereinigt sich die Vernunft als Princip mit dem Seienden als Princip, das Göttliche in uns mit dem Göttlichen im All, und Aristoteles betrachtet eine solche Thätigkeit der Vernunft als eine Thätigkeit Gottes in uns †).

Obgleich aber Aristoteles, sobald man nur den Bilderreichthum weglässt, in der Sache selbst ganz mit Plato übereinstimmt, so war doch sein Geist mehr auf das mittlere Gebiet gerichtet, und diese hohe religiöse und ethische Vertiefung, wie sie Plato beherrscht und überall das Gespräch leitet, weicht bei ihm einer ruhigeren und verständigeren Betrachtungsweise. Ich glaube darum, dass Aristoteles das Präfix *ἀνά* aus dem Worte *ἐπαναγωγή* wegliess, weil für die dialektische Gymnastik das Wichtigste nicht der Zweck und das Ziel der Induction war, sondern vielmehr das Mittel, wie auch die Heilkunst mehr mit den Mitteln als mit dem Zwecke

*) Topic. VI. 4. 15. *εἰ διὰ τῶν ὑποκάτω τὸ ἐπάνω ὥρισται,* also nicht *ἐκ προτέρων.* (Superordinirte und subordinirte Begriffe.)

**) Analyt. post. I. 31. 1. *τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι.*

***) Ibid. 6. *τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον.* Die Bedeutung des *τίμιον* ist bei Aristoteles dieselbe, wie bei Plato, vergl. z. B. oben S. 181, Anmerk.

†) Eth. Nicom. X. 7. *εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον* und s. f. *ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.*

zu thun hat. Das Mittel aber besteht in dem Beibringen von Beispielen.

Wenn man nun beide Operationen verschmilzt, so hat man die ἐπαναγωγή; wenn man sie aber trennt, so hat man erstens die ἀναγωγή*), welche zum Princip führt, zweitens die ἐπαγωγή, welche als Mittel dazu Beispiele heranbringt. Für diese letztere Operation gebraucht Plato schon das Medium ἐπάγεσθαι; denn die Anführung von ähnlichen Fällen ist eine Art von citiren und von Zeugen beibringen. Aus diesem Gebrauch also, den Aristoteles auch hat, glaube ich, ist der Ausdruck ἐπαγωγή entstanden; denn in dem Aristotelischen Gebrauch des Aktivs ἐπάγειν**) ist sowohl die Anführung von Beispielen, als die Aufwärtsführung zum Allgemeinen (die Platonische ἀνάβασις)***) zu erkennen; wo Ari-

---

*) Die ἀναγωγή und ἀνάγειν ist bei Aristoteles erstens die physische Erhebung zum sichtbaren Himmel, wie z. B. das Wasser und der Dampf aufwärts geführt wird durch den Einfluss der Sonne, dann aber zweitens im logischen Sinne die Zurückführung auf das Allgemeine und das Princip.

**) Das Medium empfahl sich bei diesem logischen Gebrauch weniger, weil die Beziehung auf die Person wegfällt; denn den Homer und die Dichter führt man eher für sich als Zeugen an; die Anführung von Beispielen geht aber auf die Sache ohne Reflexion auf die Person.

***) Dass Aristoteles von der Platonischen Anschauung getragen wird, sieht man auch aus den Stellen, wo er beide Präfixe ἐπί und ἀνά verbindet, z. B. Metaph. A. 8. 990 a. 6 ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων und Phys. VIII. 5. ἀλλὰ τοῦτο ἐπαναβαῖνον ἥξει ποτὲ εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος. Und dass ἐπί nicht bloss die Richtung in die Breite anzeigt, sondern auch nach Oben, sieht man aus dem Gebrauch von ἐπιφέρειν, welches schon Plato anwendet, um die Zurückführung einer species auf ihr genus auszudrücken, z. B. Soph. 237 C. ὅτι τῶν ὄντων ἐπί τι τὸ μὴ ὂν οὐκ οἰστέον. — — οὐκοῦν ἐπείπερ οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν, οὐδ' ἐπὶ τὸ τὶ φέρων ὀρθῶς ἄν τις φέροι.

stoteles aber bestimmter den Rückgang auf das Princip bezeichnen will, gebraucht er den terminus *ἀνάγειν*. Die Trennung beider termini ist ebenso verständlich, wie ihre ursprüngliche Verschmelzung, weil die Induction diese beiden Momente als constituirende in sich schliesst.

§ 10.

Die leidende Vernunft.

a. Kritisches. Ueber einen Versuch, den Aristoteles im Sinne der Scholastiker zu erklären.

Ueber die uns vorliegende Frage haben wir von Brentano eine sehr fleissige und mit Umsicht durchgeführte Arbeit*). Er hat nicht nur die ältesten Commentare z. B. von Theophrast, Alexander, Themistius, sondern auch die Araber und die Scholastiker verglichen und dadurch, sowie durch umfangreiche Kenntniss der Aristotelischen Werke selbst einen eigenen Standpunkt gewonnen, der sehr weit von der gewöhnlichen Heerstrasse abliegt. So erwünscht es mir wäre, die Früchte dieser Arbeit einheimsen zu können, so steht doch Vieles im Wege, dieselben annehmbar zu machen. Ich meine damit nicht, dass etwa die Glorie, die Brentano dem heiligen Thomas von Aquino zuerkennt, uns davon sofort abschrecken dürfte. Warum sollte nicht auch Thomas, der sich ganz dem Aristoteles widmete, seinen Meister besser haben verstehen können, als die älteren Scholiasten und die neueren Forscher? Wenn Brentano desshalb den Thomas feierlich „den grössten Schüler des

---

*) Franz Brentano. Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. 1867.

Aristoteles, den Fürst der Scholastik und den König aller Theologen" *) nennt: so sehe ich darin keinen Grund, von vornherein Misstrauen gegen die Resultate seiner Arbeit zu schöpfen. Wenn Brentano aber den ächten Griechen zu diesem Fürsten der Scholastik gesellt und die Aristotelische Theologie „die erhabenste Lehre nennt, zu welcher der Geist des Aristoteles sich zu erschwingen vermocht hat, die ihn aber auch, hätten nicht spätere Zeiten ihn — — missverstanden, allen Jahrhunderten als den grössten der Denker gezeigt hätte" **): so ist allerdings von vornherein zu vermuthen, dass Brentano dem Aristoteles diese höchsten Ehren nur spenden kann, weil er ihn sich erst nach seiner Façon zugeschnitten hat. Da er das Christenthum durch den heiligen Thomas mit der Aristotelischen Weisheit in Congruenz setzt und bei Aristoteles Gott als Schöpfer und die Vorsehung und die Unsterblichkeit findet, so muss er doch wohl einigermassen befangen gewesen sein und in ihn Mancherlei hineininterpretirt haben, was Unbefangene nicht sehen können. Ich will dies an den Hauptsätzen nachweisen, um dadurch zu erklären, wesshalb ich von Brentano's Resultaten keinen Gebrauch machen kann.

1. Der Aristotelische Gott ist nicht Schöpfer.

Unter Schöpfung und Schöpfer-sein kann man Verschiedenes verstehen; denn man nennt ja allgemein auch die Kunstwerke Schöpfungen und das Deutsche Reich die Schöpfung eines grossen Staatsmanns und dergleichen. Allein im eigentlichen, d. h. nicht etymologischen, sondern historischen Sinne versteht man unter Schaffen nur die Hervorrufung der Welt aus dem Nichts und

---

*) Ebends. S. 229.
**) Ebends. S. 194.

zwar in dem bestimmten Gegensatz, dass sie nicht aus einer von Ewigkeit vorhandenen Materie geworden sei.

Nun galt es bisher als unbezweifelte Thatsache, dass Aristoteles die *Ewigkeit der Materie* gelehrt und die Entstehung der Dinge aus dem reinen Nichts geläugnet habe. Dagegen will nun Brentano in der That den Aristotelischen Gott zum Schöpfer der natürlichen Dinge und der Geister und Götter machen. Da er aber sieht, dass *die Aristotelischen Götter ewig* sind, so sucht er auch dieser Schwierigkeit auszuweichen. Er sagt*): „dass sie keinen Anfang in der Zeit haben, ändert hieran nichts; so wenig als die Ewigkeit der Bewegung den Beweger und die unendliche Reihe secundärer Ursachen die erste Ursache entbehrlich macht, so wenig lässt die immerwährende Existenz einer immateriellen Substanz, wenn sie um *eines Zweckes willen* ist, das *wirkende Princip* für sie entbehrlich erscheinen. Dass dieses Princip die Gottheit ist, bedarf keines weiteren Beweises, und sie ist also nicht bloss der Zweck, um dessentwillen die immateriellen und materiellen Wesen sind, sondern zugleich die schöpferische Kraft, aus der die einen und dann sicher auch die andern hervorgehen.“ So wunderlich diese Behauptung auch dem Aristoteliker klingt, so hat sie doch zuerst den Schein der Wahrheit. Allein bei näherer Betrachtung verliert sie auch diesen Schein.

Denn erstens kann man weder vom Menschen, noch von den Göttern sagen, dass sie einen *Zweck ausser sich selbst* hätten, sondern die ganze Ethik des Aristoteles fordert die vollkommene Handlung (*εὐπραξία* und *εὐζωία*) als *Selbstzweck* anzuerkennen. Hätte der

*) A. a. O. S. 240.

Mensch einen Zweck ausser sich, so wäre er Werkzeug (ὄργανον) und also ein Sclav (δοῦλος) *).

Die Unterscheidung aber, die Brentano in dem Zweck annimmt, als wenn derselbe ein dreifacher wäre, und zwar der Eine begehrend, der andere begehrt und seiend, der dritte begehrt und nicht seiend, damit er diesen letzteren nicht seienden von Gott schaffen lassen könne: diese Unterscheidung ist, wie ich glaube, durch ungenügende Interpretation hineingetragen **). Aristoteles kennt nur den Gegensatz des Zweckes, der potentiell ist und sich nach der Vollendung strebend zur Energie hinbewegt, und des andern Zweckes, der als reine Energie das Vollkommene selbst und ohne Mangel und Bewegung ewiges Leben ist. Das Desshalb sucht sein Wesshalb und Beides ist dasselbe, nur verschieden durch Potenz und Aktus.

Zweitens ist aber die Annahme Brentano's, als wenn es auch im Ewigen wirkende Ursachen gebe, verfehlt. Aristoteles kennt keine wirkende Ursache dafür, dass die Diagonale unsymmetrisch der Seite ist, oder dass die Tugend besser ist als das Laster, oder dass die Linie eine continuirliche Grösse ist, ebensowenig auch

---

*) Diese Begriffsbestimmung des Sclaven ist der Grund für die eigenthümliche Stellung, welche Aristoteles der Untersuchung über die Sclaverei in dem ersten Buche der Politik gegeben hat, wie ich dies (Einheit der Aristot. Eudämonie S. 148) früher zu zeigen versucht habe.

**) Schwegler und Bonitz hatten geglaubt, die Handschrift (Metaph. Λ. 1072 b. 2) verbessern zu müssen; wesshalb dies aber nicht nöthig ist, erörterte ich in meinen Aristot. Forsch. II. S. 75 und 76 Anmerk. 3. Aber selbst wenn διττόν statt τινί gelesen werden müsste, so wären die Folgerungen Brentano's verfehlt; denn dies διττόν wäre kein anderes, als das οὗ ἕνεκα οὗ und οὗ ἕνεκα ᾧ, nicht aber eine neue Eintheilung des οὗ ἕνεκα οὗ. Vergl. meine angf. Schr. S. 26, Anmerk. 2.

für die Existenz der Welt und der Thiere und der Menschen überhaupt, weil dieses Alles zu der ewigen Form gehört. Er hält es für unwissend, wenn man in einem Progressus in infinitum fragen wollte, nicht bloss wodurch dieses Erz rund wurde, sondern auch wodurch rund rund sei. Die wirkende Ursache bezieht sich nur auf das einzelne Daseiende, welches entsteht und vergeht, nicht auf das Ewige, welches die Form des Daseienden ist. Der einzelne Mensch, Kallias, Sokrates hat eine wirkende Ursache in seinem Vater, der Mensch selbst aber nicht; die Gesundheit dieses Menschen hat eine hervorbringende Ursache, die Gesundheit selbst nicht.

Drittens ist aber die Annahme Brentano's, der Aristotelische Gott schaffe die materiellen und immateriellen Wesen, und nur die Natur vermöge nicht aus Nichts etwas zu machen, wohl aber die Gottheit*), durchaus gegen Sinn und Geist des Aristoteles, obgleich die Scholastiker allerdings durch ihr Bestreben, die christlichen Glaubensartikel mit Aristoteles, d. h. mit der Philosophie, in Einklang zu bringen, dahin geführt wurden, solche Finessén bei Aristoteles zu entdecken. Aristoteles aber kennt den christlichen Gegensatz von Gott und Welt nicht. Gott ist der Actus der Welt, die Welt ist die Bewegung zu Gott hin als zu ihrem Actus. Die Welt ist wie der Arzt, der sich selbst heilt, d. h. bei dem der Dualismus zwischen Arzt und Patient, Künstler und Kunstwerk auf-

*) A. a. O. S. 249 „Wenn Aristoteles sagt, das aus Nichts Nichts werde, so will er damit nur eine Schranke der natürlichen Kräfte anerkennen, nicht aber darüber entscheiden, ob dies schlechthin und also auch der Gottheit unmöglich sei.“ S. 250 folgert er daraus „die Annahme einer schöpferischen Allmacht von Seiten des Aristoteles.“

gehoben ist *). Die christliche Idee der Schöpfung aus Nichts ist dem Aristoteles gänzlich fremd, wie sehr er andrerseits selbst auch einen eigenthümlichen Dualismus lehrt.

Viertens, wenn Brentano dem Aristotelischen Gotte ein Wollen andichtet und das Weltall aus dem allmächtigen Willen Gottes hervorgehen lässt, ja wenn er Gott eine verschiedene Liebe zu den Menschen zuschreibt, jenachdem sie mehr oder weniger seinem Befehle gehorchen und dem Geiste leben **): so entschliesse ich mich schwer, dies im Einzelnen zu erörtern. Ich kann nicht verstehen, wie bei Aristoteles ein Wollen definirt werden könnte ohne Trennung von Potenz und Actus. Der Wille hat seine Vollendung in der Tugend, die Tugend ist mit der praktischen Weisheit (*φρόνησις*) geeinigt. Diese bezieht sich aber nach Aristoteles ausschliesslich auf das Gebiet des Wandelbaren (*τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*). Im Gegensatz dazu hat Gott als Gegenstand seines Denkens nur das Ewige und Unwandelbare, und Aristoteles sagt mit abweisendem Witz, Gott könne nicht an dies und das denken und nicht an solches, was schlechter als er selbst sei, ja es sei besser, Manches nicht zu sehen, als zu sehen, und ein Wechsel der Gedanken könne nur zum Schlechteren hin statthaben und sei auch schon Bewegung, die dem unbewegten Geiste nicht zukommen kann ***). Brentano's Auffassung

---

*) Vergl. meine Arist. Forsch. II. S. 80 und 81, Anmerk. 2

**) A. a. O. S. 246 und 247.

***) Metaph. Λ. 9. 1074 b. 24. *πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐθὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. — — καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν.*

erscheint darum correct vom Standpunkt der Scholastik, von unserem Standpunkt aus aber unkritisch und unaristotelisch.

2. Ueber die Unsterblichkeit.

Sehr wunderbar ist auch die Lehre, welche Brentano in Aristoteles hineininterpretirt, als wenn „die individuelle Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode“ aus den „specifischen Unterschieden“ folgte, die zugleich „individuelle Unterschiede“ wären *). Brentano glaubt einzusehen, dass „der leibliche Theil aller Menschen von einer Species sei, der geistige Theil aber bei jedem specifisch verschieden.“ — Was soll man dazu sagen! Kallias und Socrates, die bloss numerisch verschieden sind, sollen von nun an verschiedene Species bilden! Während nach Aristoteles die Form nach Oben und nach Unten zu begränzt ist, sollen die Formen jetzt bei Brentano's Aristoteles nach Unten zu in die Unendlichkeit (*ἄπειρον*) der Formen bei den Individuen auslaufen! Unendliche Formen, d. h. unbegränztes Begränztes, welcher Gedanke! Der von Aristoteles überall widerlegte progressus in infinitum soll nun gültiger Lehrsatz sein. Da lobe ich mir doch den heiligen Gregorius von Nyssa, der als guter Aristoteliker die entgegengesetzte Folgerung machte, dass es nämlich nur Einen Menschen gäbe, aber viele Personen, und dass nur der Sprachgebrauch nicht beständig wäre, da wir ja auch nur von Einem Gott sprächen und doch von drei Männern oder Personen in der Gottheit, nämlich dem Vater, Sohn und heiligen Geist **). Der Sprachgebrauch in

*) A. a. O. S. 130.

**) *Λόγ. κατηχητικ. γ´* sub f. *ἐκ μὲν τῆς Ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως ἑνότης παραμενέτω, ἐκ δὲ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ κατὰ τὰς*

der Theologie sei der richtige; auf die Menschen müssten wir eigentlich dieselbe Ausdrucksweise anwenden. Gregor fusste wenigstens auf festen Aristotelischen Lehrsätzen, und obgleich uns die theologischen Schwierigkeiten, die sein Nachdenken erregten, weniger interessiren, so müssen wir ihm doch zugestehen, dass er dem Aristotelischen Gedanken keine Gewalt anthat. Brentano's Behauptungen aber laufen auf dem subtilen Faden scholastischer Deduction fort, und wenn man mit ihm am Ende angekommen ist, wundert man sich über die Meinung, als ob diese Schlussgedanken nun noch eine entfernte Aehnlichkeit mit Aristotelischer Denkart haben könnten. Die individuellen Gespenster der „intellectiven Seelen“ gehören der Phantasie an und mögen in diesem Kreise verbleiben *).

ὑποστάσεις διάκρισις μόνη — — ἔστι γὰρ ὥσπερ τις θεραπεία τῶν μὲν περὶ τὸ ἓν πλανωμένων ὁ ἀριθμὸς τῆς τριάδος, τῶν δὲ εἰς πλῆθος ἐσκεδασμένων ὁ τῆς ἑνότητος λόγος. Und *Περὶ ἁγίας τριάδος* p. 85 D. *Ἔστι δὲ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος* (d. h. *κατὰ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι*) *εἷς ἄνθρωπος, καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύναται εἶναι. Λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως. Τὸ δὲ καταχρηστικῶς λεγόμενον οὐκ ἂν τοῖς εὖ φρονοῦσι τῷ κυρίως προτιμηθείη. Διὸ οὐ λεκτέον ἐπὶ τῶν τριῶν προσώπων τῆς θείας οὐσίας τρεῖς θεοὺς εἶναι κατὰ τὸ θεός.* Für *τρία πρόσωπα* sagt Gregor auch *τρεῖς ἄνδρες*.

*) Ebends. S. 128, Anmerk. 45. „Dass die Seele, wenn sie nach der Trennung vom Leibe fortbesteht, etwas Individuelles bleibt, ist unzweifelhaft; denn das Allgemeine besteht nach Aristoteles ausserhalb des Denkens nicht anders als in Individuen. Ebenso ist offenbar, dass sie noch dasselbe Individuum sein muss, wie vorher“ u. s. w. Es ist fast wunderbar, wie man Aristoteles so consequent missverstehen kann, und ich erkläre mir dies nur aus dem scholastischen Gedankenkreise Brentano's; denn hätte Brentano nicht solche Vorurtheile mitgebracht, so würde er bei seiner sehr

3. Der aus Nichts erschaffene Geist.

Brentano sagt, „dass die erzeugende Kraft des Menschen den geistigen Theil eines andern Menschen hervorzubringen nicht im Stande ist, dass vielmehr hiezu eine Kraft erfordert wird, die aus Nichts d. h. ohne Vorherbestehen einer Materie, etwas zu wirken vermag“ *). Und ferner: „so wird denn durch einen unmittelbaren Act Gottes der geistige Theil aus Nichts gewirkt“ **). Den Aristoteles der Scholastiker kann man allerdings so auslegen; bei dem ächten Aristoteles aber diese „besondere Mitwirkung der Gottheit“ (S. 202) bei der Zeugung zu suchen und zu finden, ist wunderlich, da die Aristotelische Gottheit nichts Zeitliches und Historisches zu thun hat. Wenn aus Nichts das Beste von der Welt gemacht werden könnte, so würde Aristoteles doch wohl einigen Respect vor diesem Nichts (μὴ ὄν) haben müssen, dessen Unfruchtbar-

---

anerkennenswerthen Gelehrsamkeit und seinem reichlichen Studium des Aristoteles auf unbefangenere Schlusssätze gekommen sein. Da das Allgemeine nur in Individuen existirt, so muss es doch wohl verschwinden, wenn die Individuen zu Grunde gehen. Das wäre die natürliche Schlussfolgerung. Statt dessen erlaubt sich Brentano folgenden Schluss. Da das Allgemeine, d. h. das Nicht-Individuelle nur in Individuen existirt, so muss es nach dem Tode des Individuums selbst als ein Individuelles weiterexistiren. Dies würde in der That richtig geschlossen sein, wenn einerseits alle Individuen verschwunden wären, andererseits das Allgemeine jedenfalls in einem Individuum existiren müsste. Allein die Natur hat dafür gesorgt, dass immer neue Individuen erzeugt werden, und das Menschengeschlecht hat nach Aristoteles weder einen Anfang gehabt, noch wird es ein Ende haben. Die Verlegenheit, welcher Brentano entgehen will, indem er das Nicht-Individuelle individuell macht, ist also gar nicht vorhanden.

*) A. a. O. S. 198.

**) Ebds. S. 199.

keit er in der Kritik der früheren Systeme immer höhnend hervorhebt. Brentano verwechselt den Uebergang aus der Potenz zum Actus mit der Schöpfung aus Nichts. Wenn die Kirchenväter und die Scholastiker so argumentiren, um das kirchliche Dogma geistreich zu vertheidigen, so werden wir es uns gefallen lassen; an philologische Exactheit und historische Kritik ist dabei aber nicht zu denken.

4. Die Allwissenheit Gottes.

Im Zusammenhang mit der schöpferischen Thätigkeit Gottes und seinem Willen und Gemüth soll nach Brentano auch die Allwissenheit desselben stehen. Er eifert heftig gegen die „Allunwissenheit", die dem Aristotelischen Gott von den ersten Gelehrten (besonders Zeller) zugeschrieben werde. Allein dieser ganze Streit geht nur von seinem Wunsche aus, in Aristoteles die christliche Gotteslehre zu finden. Die Vorliebe für Aristoteles bewog darum auch Brandis, dem von ihm verehrten Philosophen die Theorie der individuellen Unsterblichkeit wenigstens halb und halb zu vindiciren, da sie ganz klar leider nicht nachzuweisen war. Ich begreife nicht, welches Interesse man haben kann, eine solche Veramalgamirung heterogener Elemente zu vollziehen, wobei weder das Christenthum an Ansehn gewinnt, noch Aristoteles, der ja nicht mit fremden Federn geschmückt zu werden braucht, da er für sich selber steht in eigener Grösse, auch wenn nicht viele Jahrhunderte schon seinen Ruhm verkündeten.

Eine Allwissenheit des Aristotelischen Gottes im christlichen Sinne anzunehmen ist aber eine so baroke Vorstellung, dass eine Widerlegung kaum nothwendig erscheint. Bei Aristoteles ist das Allgemeine das Ehr-

würdige und Göttliche und Ewige *); das Einzelne dagegen das Zufällige und der Sitz der Uebel und das Vergängliche und Eitle. Der Gott darf bei ihm nur das Beste denken, also nur das Allgemeine. In Gottes Gedanken also ein Wissen und Bekümmern um die zufälligen Existenzen zu verlegen, ist eine contradictio in adjecto. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass die Welt von dem göttlichen Gedanken durchdrungen sei; denn das Allgemeine ist das Wesen des Einzelnen und das Gesetz alles Geschehens. Es geschieht daher Alles nach der göttlichen Bestimmung als dem die Form bestimmenden Ziele der Welt. Der Mensch und die Thiere mögen daher immerhin Vorstellungen haben, die Gott nicht hat; unwissender ist darum Gott dennoch nicht; denn diese Vorstellungen gehören entweder der Sinnlichkeit oder der Phantasie und Meinung an; das Wissen beginnt aber erst mit der Erkenntniss des Allgemeinen, und damit zugleich fängt auch der Antheil an dem unsterblichen Wesen der Gottheit an. Was die niedrigen Wesen mehr haben, ist grade das, was Aristoteles mit angestrengter Kraft von Gott als etwas Werthloses und Niedriges fernhalten will. Das Beste aber, was der Mensch erreichen kann, ist ein geringer Theil der göttlichen Fülle der Wahrheit. Die Welt ist also nach Aristoteles nicht gottverlassen; im Gegentheil wird sie metaphorisch gesprochen durch seine Vorsehung (*πρόνοια*) gelenkt; aber nicht in der unvollkommenen Weise, dass Gott in die Zeit und das zufällige Geschehen mit seinen Gedanken hineingezogen würde, sondern sofern er als Entwicklungsgesetz und Zweck der Welt immanent ist.

Die Stellen, in welchen Aristoteles von der Vorsehung der Natur und von der grösseren Liebe und Für-

---

*) Vergl. oben S. 426.

sorge Gottes für die Weisen und Tugendhaften spricht, tragen unverkennbar den Stempel der Metapher und sind Reminiscenzen aus Plato und Anpassungen an die Vorstellungsweise der Menge. An solche Ausdrücke darf man sich nicht hängen, wenn man den Philosophen erklären will. Müssen doch selbst die Kirchenväter immerfort ermahnen, dass die wissenschaftliche Theologie von ihrem metaphorischen Ausdruck getrennt werden müsse. So ermahnt z. B. der heilige Gregor von Nyssa, die Ausdrücke der Schrift, wonach Gott Ohren und Augen und die übrigen Theile des Körpers habe, ein Hauch (*πνεῦμα*) und allgegenwärtig sei, nur metaphorisch zu nehmen; denn es sei dergleichen nur für solche gesagt, welche nicht im Stande sind, unvermittelt (*ἀμέσως*) an das Unkörperliche zu gehen und das einfache Wesen Gottes zu fassen *).

5. Ob der thätige Geist ein Theil von uns ist.

Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob der thätige Geist pantheistisch zu fassen als eine Anwesenheit Gottes in uns, oder ob Aristoteles, wie Brentano will, damit einen Theil von uns gemeint habe, verschieden von Gott. Damit hängt auch die Frage zusammen, ob „die intellective Seele“ „Vermögen“ besitze.

---

*) Gregor. *περὶ τῆς ἁγίας τριάδος* p. 86 B. *ἡ αὐτὴ* (sc. *γραφή*) *γὰρ καὶ ὦτα καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ λοιπὰ δὴ μόρια σώματος ἔχειν λέγουσα τὸν θεὸν οὐ δόγμα τὸ τοιοῦτο παραδίδωσι, σύνθετον ὁριζομένη τὸ θεῖον, ἀλλὰ κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον ἐκ μεταφορᾶς τῶν ἡμετέρων πρὸς ἀναγωγὴν τῶν μὴ ἀμέσως ἐπὶ τὰ ἀσώματα χωρεῖν δυναμένων τὰ δόγματα ἐκτίθεται, πνεῦμα λέγουσα τὸν θεὸν εἶναι καὶ πανταχοῦ ἔνθα τις πορευθείη παρεῖναι τὸ ἁπλοῦν αὐτοῦ καὶ ἀπερίγραφον ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσα.* F. Oehler übersetzt *πνεῦμα* irriger Weise durch „Geist“, was bei dem Gegensatz gegen das Unkörperliche (*ἀσώματα*) nicht statthaft ist.

Brentano's Ansichten über diese Aristotelische Lehre sind mir nicht klar geworden, obwohl er sie luce clarius dargelegt hat; denn ich bin nicht im Stande, die Gedanken zu verknüpfen, auf deren Verknüpfung seine Ansicht beruht. Brentano erklärt den Verstand für „ein Vermögen der Seele allein, nicht ein Vermögen des beseelten Leibes" *) und spricht desshalb immer von der „Geistigkeit der intellectiven Seele", weil sie „nicht vermischt mit dem Leibe" sei, oder von der „Immaterialität des intellectiven Theils der Seele". Desswegen ist ihm dieser Theil „eine Substanz von ganz anderer Gattung und höherer Natur" **) als die übrige Seele und darum trennbar und unsterblich.

Dies liesse sich nun mit gewisser Einschränkung denken; allein zugleich will uns Brentano veranlassen, die Seele als nur theilweise geistig zu denken. „Die intellective Seele" soll „nicht wie Substanz von Substanz von der sensitiven verschieden sein, sondern wie Theil von Theil" ***). Die sensitive soll die Entelechie des Leibes sein, die geistige nicht. Die intellective Seele (νοῦς) soll die „Fähigkeit eines geistigen Subjectes sein, welches aber im Menschen mit dem Leibe auf's Innigste verknüpft und ein Theil derselben Seele ist, die vermöge anderer Theile als substanzielle Energie dem Körper Sein und Leben giebt" †).

Ich muss gestehen, dass es mir beim besten Willen nicht gelingt, diese Gedanken zu vollziehen, ganz abgesehen von den Aristotelischen Stellen, die dergleichen auch gar nicht fordern. Denn wie kann man einen im-

---

*) Ebds. S. 116 f.
**) Ebds. S. 118 unten.
***) Ebds. S. 117, Anmerk. 21.
†) Ebds. S. 119.

materiellen Theil von andrer Gattung mit der sensitiven Seele und sogar auch mit dem Leibe innig verknüpfen. Die Ehe wäre sehr ungleich, noch mehr als wie zwischen Vogel und Fisch, und ich zweifle an der Fruchtbarkeit. Ich kann mir auch Eisen und Elfenbein innig verknüpft denken, wie das Messer mit seinem Stiel; aber bei der Seele müsste man sich wohl über die Natur anstrengen, um Heterogenes dennoch wie Theil und Theil zu verknüpfen. Mir scheinen dies daher fromme Wünsche zu sein, die bei Brandis und seinen Verehrern wohl als zutreffende und Alles in Harmonie auflösende Ansichten gelten mögen, die aber den Forderungen Aristotelischer Schärfe und Exactheit nicht genügen. Man will das Widersprechende versöhnlich verknüpfen und glaubt, dass sich dies erreichen lasse, wenn man es nebeneinander stellt. Zugleich hofft man, dem Christenthum einen Dienst zu erweisen, indem man den Aristoteles als einstimmig damit zum Zeugenbeweis instruirt.

6. Die Vermögen der Seele.

Dahin gehört nun endlich auch die Vorstellung, wonach der Seele überhaupt und der intellectiven Seele im Besondern verschiedene Vermögen zugeschrieben werden. Es ist das ja eine sehr verbreitete Denkweise unter uns; aber man soll sie nur nicht an Aristoteles heranbringen. Aristoteles unterscheidet aufs Schärfste zwischen Vermögen (*δύναμις*) und Handlung (*ἐνέργεια, πρᾶξις*). Die Handlung oder Wirklichkeit kann nicht wieder Vermögen haben, sondern sie ist selbst ein Vermögen oder Kraft in einem ganz verschiedenen Sinne. Denn Vermögen oder Potenz in dem ersteren Sinne steht der Handlung oder dem Actus als seiner Verwirklichung gegenüber. Wenn Aristoteles aber von einem Vermögen (*δύναμις*) in der zweiten Bedeutung spricht, so meint er da-

mit, dass ein Actus die Ursache der Veränderung in einem Anderen (ἐν ἄλλῳ) werde. Vermögen bedeutet also entweder die Möglichkeit etwas zu erleiden (παθητικόν), oder die Möglichkeit etwas zu thun (ποιητικόν). Der Ausdruck Vermögen (δύναμις) ist dabei allerdings derselbe, und Aristoteles hat keine Veranlassung genommen, in dieser Beziehung von der allgemein gebräuchlichen und von Plato definirten Sprechweise abzuweichen. Der Sinn des Ausdruckes in beiden Fällen ist aber gänzlich verschieden und unvereinbar, so dass ein Vermögen zu thun insofern nichts erleiden, und ein Vermögen zu erleiden insofern nichts thun kann. Das Erz kann die Veränderung erleiden, wodurch es zum Hermes wird, thut aber nichts; der Bildhauer hingegen thut etwas, indem er jene Veränderung hervorbringt, erleidet aber nichts als Bildhauer *).

Wenn diese Begriffe nun so scharf getrennt sind, so wird es einleuchtend sein, dass es unmöglich ist, dem Actus selbst wieder Vermögen in dem Sinne des Leidens zuzuschreiben. Das Wissen z. B. ist Actus und kann nicht Potenz sein für etwas anderes; denn der Actus ist immer das Ende (τέλος) und auf das Ende pflegt nichts mehr zu folgen. Wenn desshalb Brentano die Vernunft auch noch mit einem Begehrungsvermögen aussteuert, so verstehe ich das ebenso wenig, wie etwa den Wunsch eines Menschen, der eben satt vom Tische aufsteht, dass es ihm doch gelingen möchte, einen Bissen zu erlangen.

Diese Betrachtungen sind sehr allgemeiner Natur und geben darum eine principielle Scheidungslinie zwi-

---

*) Vergl. weiter unten die ausführliche Erörterung über die Seelenvermögen.

schen meinem Aristoteles und dem von Brentano. Es ist natürlich, dass mir der seinige als ein Scholastiker aus der Schule des heiligen Thomas erscheint, während der meinige ein Platoniker und Heide ist, der noch nichts von Erschaffung der Welt durch einen allwissenden Gott gehört hat, vielweniger selbst auf diesen Gedanken gekommen ist. Da nun diese Differenzen grade die Principien betreffen, so würde ich bei jedem einzelnen Punkte immer wieder dieselben Gegensätze hervorheben müssen und glaube darum Entschuldigung zu finden, wenn ich auf die durch Fleiss und Kenntnisse sonst sehr achtungswerthe Arbeit Brentano's weiter nicht eingehe und von ihren Resultaten keinen Gebrauch mache.

b. Begriff der leidenden Vernunft.

Wir haben oben *) gesehen, dass noch immer darüber gestritten wird, was Aristoteles eigentlich unter der leidenden Vernunft verstanden hat. Denn Zeller's und Trendelenburg's Vermuthungen sind desshalb abzulehnen, weil sie beide, der eine die der Vernunft nächst vorangehenden, der andere die Verknüpfung aller vorangehenden Erkenntnisskräfte als leidende Vernunft bestimmen. Da nämlich ersichtlich ist, dass Aktus und Potenz immer in Congruenz stehen, so müsste bei Zeller und Trendelenburg die thätige Vernunft, wenn sie die leidende zum Aktus bringt, mit den ihr vorangehenden, niedrigeren Erkenntnissformen congruiren, d. h. sie wäre in der That nicht eine höhere Stufe der Erkenntniss. Es würde demgemäss entweder gar keine höhere Erkenntnissstufe, d. h. keine Vernunft geben, wenn nämlich der Aktus der niedrigeren Erkenntniss, welche noch nicht

*) Vergl. oben S. 379 ff.

Vernunft ist, die Vernunft wäre; oder es müsste einen doppelten Aktus geben, etwa wie wenn das Erz zugleich einen Hermes und eine Venus vorstellen sollte, was nicht möglich ist, da die Entelechie überall die Ausschliessung des Andern mit sich bringt*).

Wenn wir diesen Begriff nun genauer studiren wollen, so müssen wir von der allgemeinen Erkenntniss ausgehen, dass das Leidende immer Materie ist. Leidend-sein und Materie-sein ist dasselbe**); denn die Form oder das Wesen erleidet nichts, sondern ist ewig ein und dasselbe. Gegen diesen Satz könnte man zwei Einwendungen machen. Erstens nämlich spricht Aristoteles auch von einer intelligiblen Materie, und zweitens nimmt er den Gegensatz von Potenz und Aktus oder Materie und Form auch in der Seele an.

1. Die intelligible Materie.

Was nun den ersten Einwand betrifft, so ist gleich klar, dass die ganze Weltansicht des Alterthums darauf beruht, als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung die Materie zu setzen. Die Idealisten aber erkannten im Gegensatz zu dieser materiellen Substanz noch eine andre, die nicht durch die Sinne, sondern nur durch Denken offenbar wird. Wenn eine Materie also auch intelligibel wäre, so würde der Gegensatz zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Vernunft, zwischen Einzelnheit und Allgemeinheit, zwischen dem Vielen und dem Einen u. s. w.

---

*) Nach dem bekannten Aristot. Grundsatz: *ἡ ἐντελέχεια χωρίζει.* (Metaph. 1039 a. 7.)

**) U. a. St. vergl. de gen. et corr. B. 9. 335 b. 29. *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως.* Ibid. A. 324 b. 18. *ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν*, im Gegensatz zur Form, welche als *ἕξις* bestimmt wird.

wegfallen. Wir schliessen desshalb, dass es im eigentlichen Sinne keine intelligible Materie bei Aristoteles giebt und geben kann.

Gleichwohl ist erstens die Materie als solche intelligibel, denn unter die Sinne fällt immer nur die einzelne, bestimmte Materie, die eins von den Elementen oder deren organischen Umwandlungen ist. Der Materie, die in diesem Sinne allerdings nicht durch die Sinne, sondern nur durch eine Analogie erschlossen werden kann, kommt dabei aber immer die Bestimmung zu, dass sie der Möglichkeit nach sinnenfällig (*δυνάμει αἰσθητόν*) ist, da sie in der That als eine solche transscendente Substanz nicht für die sinnliche Wahrnehmung existirt*), sondern von Haus aus immerfort durch die Gegensätze der Elemente schon besondert ist.

Zweitens wird der Begriff der Materie, weil sie für die Gegensätze gleich fähig ist, in übertragener Weise auf die Gattungsbegriffe angewendet; denn es lässt sich, was ja die Natur der Metapher fordert, eine Proportion aufstellen, und zwar so, dass die Materie sich zu den Gegensätzen verhält, wie die Gattung zu den Arten. Die Gattung ist daher gleichsam die Materie, welche durch die specifische Differenz geformt wird. Diese Materie ist desshalb intelligibel, weil das Gebiet derselben der Verstand ist. Die Bezeichnung ist aber vielleicht nur metaphorisch**), weil keine Materie vorhanden ist, welche etwa Farbe der Gattung nach wäre

*) De gen. et corr. II. 1. 329 a. 24. *ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα.*

**) Bonitz scheint mir die intelligible Materie auch nur metaphorisch zu fassen. Index 787 a. 12 *ὕλης* notio a rebus sensibilibus transfertur ad res cogitabiles.

und desshalb weder weiss noch schwarz noch eine andere bestimmte Farbe, und welche sich, wie die Gattung, nicht durch Raum und Zeit und Diesessein bestimmen liesse. Dass Aristoteles zu der Annahme einer intelligiblen Materie, wenn auch nur, wie es scheint, in metaphorischem Sinne kam, ist aber sehr begreiflich; denn sein Gedankengehalt ist durch Plato bestimmt. Plato hatte das Unbegränzte (ἄπειρον) auch im intelligiblen Gebiete nachgewiesen und musste es daselbst nachweisen, weil das Seiende als das Eine die ewige Mischung von dem Identischen und Andern, von Form und Materie ist. Aristoteles geht daher, wie oben*) gezeigt, nur in den Fussstapfen seines verspotteten Meisters.

2. Materie und Form auch in der Seele?

Die zweite Schwierigkeit liegt darin, dass der Gegensatz von Leiden und Thun, von Potenz und Actus, Materie und Form auch in der Seele sein soll**), wie dies allgemein für Aristotelische Lehre gehalten wird***). Nun wissen wir aber, dass die Seele als Form und Entelechie und Energie definirt wird†). Also scheint hier ein offenbarer Widerspruch zu liegen; denn wäre in der Seele auch Materie, so wäre sie ja auch ausgedehnt im Raume und müsste mit den Elementen vermischt werden und an der Bewegung theilhaben.

---

*) Vergl. oben S. 260 u. 323 ff.

**) De an. III. 5. 430 a. 13. *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν κ. τ. λ.*

***) Ich citire hier Niemand, weil ich diese Ansicht allgemein verbreitet sehe.

†) Ibid. II. 1. 412 a. 19. *ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ'οὐσία ἐντελέχεια.*

Die Lösung dieser Schwierigkeit werden wir finden, wenn wir ganz exact die Aristotelischen Definitionen durchführen, Denn in der That ist die Seele Thätigkeit (ἐντελέχεια), aber als Function einer Materie, nämlich des organisirten physischen Körpers. Wo Seele vorhanden ist, da ist also auch Körper vorhanden*). Die Seele sich desshalb allein vorzustellen, als eine Substanz für sich, ist gegen das Aristotelische System, ebenso wie es gegen den Platonismus ist. Wo wir Seele haben, haben wir desshalb auch Materie und für die bestimmten Arten der Seelenthätigkeit bestimmte Organe des Körpers. Aber sehr verkehrt wäre es nun ebenso, die Seele für körperlich zu halten**) oder für Bewegung; denn so lange Bewegung noch bloss Bewegung ist, findet auch weder Wahrnehmung, noch Phantasie, noch irgend eine andere Seelenthätigkeit statt. Früher hat man dies desshalb oft leicht verkannt, weil man nicht immer den scharfen Unterschied zwischen Bewegung einerseits und Handeln oder Thätigkeit andererseits durchzuführen pflegte. Denn Trendelenburg z. B. spricht noch von einer im Geist (in mente) stattfindenden Bewegung***) und so

---

*) De anima II. 1. 413 a. 4. *ὅτι μὲν οὐκ ἔστι ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον.*

**) De anima II. 1. 4. *ἐπεὶ δ'ἐστὶ σῶμα* (sc. *ἡ οὐσία*) *καὶ τοιονδί, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ'ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη.*

***) Trendelenburg spricht so z. B. de anim. comm. p. 460, § 11 init. von der imaginatio, sie sei proprius motus menti inditus und ferner motus intima mente affectus u. s. w. Gleichwohl hat er z. B. ibid. p. 302 seqq. die schärfsten Erklärungen von *ἐντελέχεια*, *δύναμις*, *κίνησις*, *ἕξις* selbst gegeben, die gar nichts zu wünschen übrig lassen. Ich glaube, dass er durch sein eigenes philosophisches System, in welchem der Bewegung die Vermittler-Rolle zwischen dem Idealen und Realen zugedacht ist, zu dergleichen Inconsequenzen geführt wurde.

wurde auch allgemein das Handeln (πρᾶξις) bloss als Bewegung in der Aussenwelt aufgefasst. Nachdem ich diesen Unterschied stärker zu betonen versucht habe, bemerke ich zwar noch von mehreren Seiten Widerspruch, da allerdings die mangelhafte Observanz der Terminologie *) in Aristoteles leicht zu entgegengesetzten Auffassungen führen kann, denn das Handeln namentlich wird von ihm sehr häufig als äussere Bewegung verstanden, aber die bisherige Vermischung der Gebiete der Bewegung und der Thätigkeit ist durch die strengen Definitionen beseitigt, und ich zweifle nicht, dass auch die jetzt noch Widerstrebenden mit der Zeit sich entschliessen werden, die Grenzen der verschiedenen Territorien mit mehr Gerechtigkeit zu respektiren.

Bei der Seele **) findet desshalb sofort die Unterscheidung einer leidenden und thätigen Seite statt, weil die Seele nicht transscendent (χωριστόν) ist. Sie ist eben nicht Leib, aber etwas vom Leibe (σώματός τι)***), nämlich die Entelechie des physisch organischen Leibes, und nicht wie Gott reine Thätigkeit. In Gott ist darum nichts Leidendes und kein Vermögen (δύναμις) und keine Materie, er ist nicht dann und wann in Thätigkeit, sondern immer, er schläft nicht und ruht nicht aus, sondern ist ohne Ermüdung, weil alle diese Zustände von der materiellen Seite ausgehen. — Nun könnte man aber, wie Trendelenburg und Zeller dies thun, in der Seele selbst, grade sofern als sie vom Leib unterschieden wird, Vermögen annehmen und zwar so, dass sich das höhere Seelenvermögen auf das niedere

---

*) Vergl. meine Aristot. Forsch. II. S. 4 ff.

**) Aristot. de anima III. 5. 1. Vergl. oben S. 378, Anmerk. 2.

***) Vergl. die folgende Anmerk.

aufstelle, die Vernunft auf die übrigen Seelenkräfte, und danach die leidende Vernunft als eine potentielle Kraft der Seele auffassen, die mit dem Körper nichts zu thun hätte. Allein damit wäre die Aristotelische Lehre umgestossen; denn die Seele als Thätigkeit ist nicht Möglichkeit und Materie*), sondern sofern sie Möglichkeit (*δύναμις*) und Materie (*ὕλη*) ist, sofern ist sie der Leib, der durch sie zur Thätigkeit (*ἐνέργεια*) kommt. Und eine Thätigkeit ist nicht die Potenz einer anderen Thätigkeit. Die Seele aber ist Thätigkeit, z. B. schon in der Form der Wahrnehmung, die keine Bewegung (*κίνησις*) und Veränderung (*ἀλλοίωσις*) ist. Folglich kann die leidende Vernunft als Vermögen nicht irgendwie eine Zusammenfassung der früheren Seelenthätigkeiten sein; sondern man muss bei jeder Seelenthätigkeit auf das entsprechende physiologische Seelenvermögen zurückgehen, wie bei der Sinneswahrnehmung auf die Bewegungen in den Sinnesorganen, wie bei der Phantasie auf die in dem Organ zurückgebliebene Bewegung **), so bei jeder Function (*ἐντελέχεια*) auf das analoge physiologische Glied.

---

*) De anima II. 2. 414 a. 12. *ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν· τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια· ἐπεὶ δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστι ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι, μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή. σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ.*

**) Aristoteles hat nicht den abenteuerlichen Gedanken, dass die Vorstellungen, die wir in dem sogenannten Gedächtniss haben, etwa im Herzen und Blut herumspazierten als Vorstellungen, welche

Dadurch kommen wir nun zu der bestimmten Einsicht, dass die leidende Vernunft Materie ist; denn ebenso wie jede Seelenthätigkeit die Entelechie der

---

nur einstweilen nicht vorgestellt werden, sondern er betrachtet sie als Bewegungen (κινήσεις), die eben noch keine Vorstellungen sind, sondern dies erst werden, wenn wir actu vorstellen. Das „psycho-physische" Gebiet ist Bewegung, nicht Vorstellung. — Freudenthal war in seiner Doctordissertation „über den Begriff des Wortes φαντασία" 1863 auf dem rechten Wege und hat mit gesundem Verstande manches Treffende gesagt, aber seine Bekanntschaft mit Aristoteles war bei dieser Erstlingsschrift noch zu jung; daher betrachte ich seine Arbeit nur als ein treffliches Ferment, seine Resultate aber sind nicht annehmbar. Denn er hält die Phantasie für das „Bild des Wahrnehmungsbildes" (S. 25), wobei übersehen ist, dass die Bewegung kein Bild ist; denn Bild ist εἶδος, Bewegung aber nicht. Ferner meint er (S. 26) die wichtigste Frage sei, ob die Bildung der Vorstellungen ein psychologischer oder physiologischer Act sei; er bemerkt nicht, dass einerseits die Vorstellungen immer Act (ἐνέργεια) sind und desshalb nur und ausschliesslich dem psychischen Gebiete angehören, und dass andrerseits der Act immer der Act eines physiologischen Vorgangs ist. Das Ende der physiologischen Bewegung ist der Act oder die Form. So treffend er die physiologische Grundlage erkannt hat, so unsicher und unaristotelisch urtheilt er über den Zusammenhang des Ganzen. Darum corrigirt er auch (S. 28) mit Unrecht bei Sext. Empir. adv. dogm. 219 die Worte κατὰ ἐνάργειαν in κατὰ ἐνέργειαν, wodurch die κίνησις eine ἐνέργεια bekommt, was ihr das Ende bereiten müsste; denn das Ende der Bewegung ist der Act. — Ebenso meint er auch (S. 29) bei Aristoteles neben der physiologischen Betrachtungsweise die damit in Widerspruch stehende metaphysische anzutreffen, wonach die Phantasie ein Seelenvermögen sei. Die erste Betrachtungsweise sei die herrschende bei ihm und Fr. nennt sie materialistisch und mechanisch. Er sah nicht, dass beide Betrachtungsweisen sich nothwendig ergänzen, indem man die Vorstellungen immer nach ihrer dynamischen Seite physiologisch und nach ihrem Formsein (εἶδος, ἐνέργεια) psychologisch betrachten kann. Seelenvermögen

Bewegung des Leibes in einer gewissen Beziehung ist, so ist auch die höchste Entelechie, nämlich die thätige Vernunft, der functionelle Ausdruck für das materielle Vermögen. Dies ist aber nicht so leicht zu verstehen, weil man früher bei den Ausdrücken Sinnlichkeit und Verstand (*αἰσθητικόν* und *νοητικόν*) immer an immaterielle Seelenvermögen dachte, wie sie etwa heutige Psychologen

---

aber hat er missverstehend als etwas Metaphysisches angesehen; denn die Seele hat immaterielles Vermögen nur in der zweiten Bedeutung von *δύναμις*, sofern sie nämlich actives Princip ist; Seelen-Vermögen (*δύναμις*) aber als Potenz betrachtet ist der physisch organische Leib, also grade das Physiologische, das nach Freudenthals Meinung von Aristoteles im Widerspruch mit seiner materialistischen Auffassung dabei vergessen oder verlassen sein soll. Aristoteles selbst hat mit unübertrefflicher Deutlichkeit dieses Verhältniss veranschaulicht, indem er es mit der Betrachtung des Kreises nach der concaven und nach der convexen Seite vergleicht; die erstere ist die physiologische und führt auf Seelenvermögen, die letztere ist die psychologische und führt auf den aus der Bewegung hervorgehenden Act oder das Bild und die Form ihrem Inhalte nach. — Daher kommt es, dass Freudenthal als Resultat seiner Untersuchung ausspricht (S. 58): „Aristoteles sieht in der Vorstellungsthätigkeit keine geistige Macht, sondern nur die Function leiblicher Organe.“ Für den Aristoteliker ist ein solcher Satz wunderlich, weil von Freudenthal unter „geistiger Macht“ nicht etwa die thätige Vernunft (*νοῦς*) verstanden wird, sondern nach moderner Ausdrucksweise nur das Geistige im Gegensatz zum Leiblichen bezeichnet werden soll. Dass die *φαντασία* nicht *νοῦς* ist, würde Jeder zugeben, weil dies noch von Niemand bestritten ist. In dem modernen Sinne verstanden ist der Satz aber noch seltsamer; denn wenn die *φαντασία* die Function der leiblichen Organe ist, so ist sie ja grade nach der Aristotelischen Definition der Seele eine geistige Macht (*ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*). Entelechie ist die Function oder der Actus. Die von Freudenthal in Gegensatz gestellten Begriffe („geistige Macht“ — „Function leiblicher Organe“) verhalten sich vielmehr wie die beiden Seiten einer Gleichung.

annehmen. Wir müssen desshalb in die Aristotelischen Stellen eingehen.

3. Das Mährchen von den Seelenvermögen.

Plato hat diese Begriffe genau definirt (*ὅρον ὁρίζειν*) und distinguirt. Denn das Seiende ist nach dem Sophistes Vermögen (*δύναμις*). Das Vermögen aber hat entweder die Natur etwas Anderes (*ἕτερον*) zu wirken oder zu thun (*ποιεῖν*), oder selbst etwas von einem Andern zu erleiden (*παθεῖν*). Alles, was so an den eben bestimmten Vermögen theilnimmt, wenn es auch nur einmal geschieht, definirt er als wahrhaft seiend (*ὄντως εἶναι*) *). Von dieser Definition aus kann Plato nun gegen die Freunde der Ideen genügend ausgerüstet streiten, indem er sie zwingt zuzugestehen, dass die Ideen nicht ein lebloses transsccendentes Wesen haben können, sondern dass sie das Wesen der Welt selbst sind und folglich mit Leben und Seele und Leib ewig und unauflöslich vereinigt sein müssen **).

Aristoteles aber hat diese Platonischen Definitionen geerbt und unterscheidet das Vermögen, in einem Andern zu wirken (*δύναμις ἐν τῷ ποιοῦντι*) von dem Vermögen, von einem Andern eine Wirkung zu erleiden (*δύναμις ἐν τῷ πάσχοντι*) ***). Beide aber nennt er wie Plato Ver-

---

*) Soph. 247 E. *Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰσάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* Vergl. auch 248 C.

**) Vergl. die Ausführung oben S. 249 ff.

***) Metaph. Θ. 1. 1046 a. 22. *ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου. — — ἡ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι,*

mögen oder Kräfte. Die Gefahr, dass beide so sehr vermischt werden könnten, dass man nun der Seele auch Seelenvermögen beilegen würde in dem Sinne des Leidens (δυνάμει), scheint Aristoteles nicht vorausgesehen zu haben. Um desto nothwendiger ist es nun, die Aristotelischen Begriffe, welche eine solche Auffassung verbieten, scharf herauszuheben.

Zunächst ist gleich an die Fortsetzung der eben angeführten Definitionen aus der Metaphysik zu erinnern, wo Aristoteles Vermögen in den beseelten und unbeseelten Wesen annimmt*) und alle Künste als solche Kräfte (δυνάμεις) definirt, die als Ursache der Veränderung in einem Andern wirken**). Von Seelenvermögen in dem ersten Sinne aber spricht er nicht.

Ferner ist, wie ich glaube, principiell entscheidend die Untersuchung in den Nikomachien, wo Aristoteles den Ursprung aller geistigen Kräfte und Tugenden, der ethischen sowohl, wie der dianoetischen erörtert. Dass die Tugend, die Wissenschaft, die praktische Weisheit, die Kunst keine passiven Vermögen sind, brauche ich nicht zu beweisen. Aber sie sind dennoch nicht Thätigkeiten, sondern Kräfte. Aristoteles hat dafür das Wort Haltung (ἕξις, habitus). Interessant ist nun zu sehen, dass Aristoteles die Haltung nicht ableitet aus einem Vermögen, als unbestimmter Potenz, sondern aus Thätigkeiten. Die Thätigkeit ist früher als die Kraft oder Haltung, so heisst der paradoxe Satz, den man so

---

οἷον τὸ θερμὸν καὶ ἡ οἰκοδομική, ἡ μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ, ἡ δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ.

*) Vergl. meine Aristot. Forsch. II. S. 33.

**) Metaph. Θ. 2. 1046 b. 2. διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσίν· ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαί εἰσιν ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο.

lange nicht versteht, als man von passiven Seelenvermögen spricht*). Das Wesen der Seele ist Energie oder Wirken, und nicht Leiden, also gehen die verschiedenen Kräfte der Seele alle aus ursprünglichen Handlungen oder Energien hervor. Durch tapfere Thaten wird man tapfer, durch Erkennen wird man wissend, durch künstlerische Arbeit wird man zum Künstler u. s. w. Wo ist da das leidende Seelenvermögen? Wer davon spricht, versteht den Begriff der Energie als Function noch nicht. Das leidende Vermögen zu allen diesen Werken ist ebenso der Leib, wie seine Function die Seele in allen ihren verschiedenen Thätigkeiten und Kräften ist. Aristoteles verwirft ausdrücklich, wie man sagen kann, die Lehre von den passiven Seelenkräften; denn, sagt er, wenn die Tugend oder die andern Seelenkräfte von Seiten der Natur uns zukämen, so müssten wir zuerst die Kräfte haben und dann später erst die Thätigkeiten ausüben. Es verhält sich aber umgekehrt; denn was wir, nachdem wir gelernt haben, thun sollen, das lernen wir, indem wir es thun, z. B. indem wir bauen, erhalten wir die baukünstlerische Kraft, durch Citherspielen werden wir Citherspieler, kurz aus den ähnlichen Thätigkeiten entstehen die Kräfte oder

---

*) Eth. Nicom. II. 1. *ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν. — — Τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί. Οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. — — Καὶ ἑνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται.* Die *ἕξεις* sind die Seelenkräfte, die also nicht die erste Ursache der Thätigkeiten sind, sondern umgekehrt erst aus den Thätigkeiten entstehen.

die Haltung (αἱ ἕξεις). Das passive Vermögen zu den Thätigkeiten aber liegt nicht in der Seele, wo es wohl schlecht untergebracht wäre, da die Seele selbst Thätigkeit ist. Mit der Seele vereinigt gedacht, würde daraus ein solches Monstrum entstehen, wie hölzernes Eisen oder blühendes Stroh.

Vielmehr führt das passive Vermögen auf die Natur (φύσις) zurück in dem Sinne der Materie. Denn die activen Seelenkräfte entstehen weder von Natur, noch gegen die Natur, sondern sie bilden sich unter Voraussetzung der natürlichen Fähigkeit durch unsere Thätigkeit *). Daher ist die Gesundheit und Constitution des Körpers und speciell z. B. die Beschaffenheit von Leber und Milz u. s. w. nicht gleichgültig für die geistigen Kräfte, vielmehr ist die Sorge des Staatsmanns darauf gerichtet, auch für eine gute Züchtung der Bürger in physischer Beziehung zu sorgen, das Alter der Erzeugenden gesetzlich festzustellen und den klimatischen Bedingungen, wenn sie nicht günstig genug sind, nachzuhelfen und kurz Alles zu thun, um das passive Seelenvermögen, d. h. den Leib, gehörig herzustellen, damit die sittlichen und intellektuellen Functionen und Kräfte der Bürger dadurch besser werden **). Darum leitet Ari-

---

*) Ibid. *Οὔτε ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.* Das Wort *δέξασθαι* führt auf das *δεκτικόν*, welches bei der *φύσις* (*πεφυκόσι*) Materie ist. Und *ἔθος* ist wiederholte *ἐνέργεια*.

**) Vergl. meine Abh. über die Einheit der Aristot. Eudämonie 1859, S. 106. Vergl. auch Aristot. Polit. VII. 7. p. 1327 b. 19. *ποίους δέ τινας τὴν φύσιν* (vergl. die vorige Anmerk.) *εἶναι δεῖ νῦν λέγωμεν.* Diese Auffassungen waren so anerkannt, dass sie überall cursirten, z. B. Cicero de fato 4 Athenis tenue caelum, ex quo acutiores etiam putantur Attici; crassum Thebis: itaque pingues Thebani et valentes.

stoteles auch den verschiedenen Charakter der Asiaten und der nordischen Völker und der Hellenen nicht aus erdichteten Seelenvermögen ab, sondern aus den klimatischen Bedingungen, welche die Beschaffenheit des Leibes bedingen, d. h. aus dem wirklichen passiven Seelenvermögen, d. h. aus dem Leibe, welcher in den kälteren Gegenden zur Tapferkeit und Freiheitsliebe, in den heisseren zu Kunst und Wissenschaft, in dem mittleren Klima aber zu beiden fähig macht*). Und er meint dies nicht nur so im Allgemeinen, sondern spürt an andern Stellen auch den physiologischen Bedingungen im Einzelnen nach. — Ich halte durch diese Betrachtungen die Frage für erledigt und glaube, dass es sehr wichtig ist für das Verständniss der Aristotelischen Philosophie, hierüber im Klaren zu sein.

Dass Aristoteles hierin aber auch nur der Schüler Plato's ist, braucht nur mit wenig Worten angedeutet zu werden. Wer kennt nicht die Sorgfalt Plato's für die Erzeugung und gute Züchtung der Bürger, die für ihn ein so grosses Gewicht hat, dass er ihr zu Liebe sogar die Lüge den Magistraten gestattet, um die passenden schönsten und kräftigsten Naturen zu dem Ursprunge seiner Bürger zu verwenden**). Wer kennt nicht seine

---

*) Polit. 1327 b. 23. *τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μέν ἐστι πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης· διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα. τὰ δὲ περὶ Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχήν, ἄθυμα δέ. διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ. τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει* — — 1327 b. 34. *τὰ μὲν γὰρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὖ τε κέκραται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταύτας.*

**) Vergl. oben S. 163 und Legg. p. 925 A., wo dem Richter die Untersuchung der beiden entblössten jungen Leute aufgetragen

Ansichten von den goldenen und den anderen Naturen und von der Abhängigkeit alles geistigen Lebens von der Beschaffenheit des Leibes*)! Diese Erinnerungen werden genügen, um die Erbschaft, welche Aristoteles davon trug, vor Augen zu stellen und den Schüler auf den gebahnten Wegen des Meisters zu erblicken.

Wie Plato aber im Sophistes das wahrhaft Seiende mit beiden Arten der Kräfte, mit den activen und passiven zugleich ausrüstete, und die Natur des Seienden als an sich weder ruhend, noch bewegt bestimmte**), und wie er die Idee und das andere Princip in dem Mischkessel des Timaeus zusammenrührte***): so finden wir Aristoteles auch hierin als seinen getreuen Schüler; denn Aristoteles' Begriff der Natur beruht auf dieser überweltlichen Einheit beider Principien. Ich habe schon oben†) nachgewiesen, dass bei Aristoteles die Natur (*φύσις*) eine solche Einheit ist; denn sie ist Princip der Bewegung (also active Kraft), aber nicht in einem

---

wird, um die richtige Symmetrie des Hochzeitsalters zu bestimmen. Ebenso Legg. 674 B.; wo z. B. Enthaltung vom Wein vor dem Geschäft der Kindererzeugung anbefohlen wird.

*) Vergl. oben S. 150 und Legg. p. 750 D. *καὶ γὰρ — — μηδὲ τοῦθ' ἡμᾶς λανθανέτω περὶ τόπων πρὸς τὸ γεννᾶν ἀνθρώπους ἀμείνους καὶ χείρους, οἷς οὐκ ἐναντία νομοτεθητέον· οἱ μέν γέ που διὰ πνεύματα παντοῖα καὶ δι' εἰλήσεις ἀλλόκοτοί τ' εἰσὶ καὶ ἐναίσιοι αὐτῶν, οἱ δὲ δι' ὕδατα, οἱ δὲ καὶ διὰ ταύτην τὴν ἐκ τῆς γῆς τροφὴν ἀναδιδοῦσαν, οὐ μόνον τοῖς σώμασιν ἀμείνω καὶ χείρω, ταῖς δὲ ψυχαῖς οὐχ ἧττον δυναμένην πάντα τὰ τοιαῦτα ἐμποιεῖν.*

**) Vergl. oben S. 262 und Sophist. p. 250 C. *κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται.* Der Dualismus wird dadurch im Princip aufgehoben, wie überall bei Plato. Vergl. auch oben S. 137 und Sophist. 243 D. — 244 B., wo er den Dualismus verspottet.

***) Vergl. oben S. 190.

†) Vergl. oben S. 249.

Anderen, sondern in sich (also passive Kraft)*). Und sofern diese beiden Kräfte zusammenwachsen, kann die Natur nicht von sich selbst etwas leiden; denn sie ist Eins und nicht ein Anderes im Verhältniss zu sich selbst**).

Dies ist auch der Grund, wesshalb die Natur Princip der Bewegung ist und aus sich Alles entwickelt und endlich zur Vollkommenheit treibt, welche als Entelechie die ursprüngliche Einheit von Materie und Form wieder darstellt. Dieses muss nun genauer dargelegt werden, damit wir sehen, wie Aristoteles dazu kam, als Correlat der activen auch eine leidende Vernunft zu setzen.

c. Die Vernunft, die Alles wird.

Aristoteles setzt als allgemeinstes Princip, dass in der ganzen Natur immer zu unterscheiden sei eine materielle Seite und eine Function. Folglich muss dies auch bei der Seele so gelten. Und folglich giebt es auch eine Vernunft, die alles wird und eine andere, die alles functionirend macht, wie das Licht, welches die der Möglichkeit nach vorhandenen Farben in wirklich vorhandene umsetzt. Diese Alles werdende Vernunft ist die lei-

---

*) Metaph. 1049 b. 8. *ἡ γὰρ φύσις ἐν ταὐτῷ γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό.*

**) Ibid. 1046 a. 28. *διὸ ᾗ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ· ἓν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο.* Und Metaph. A. 9. 991 b. 1. *ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν.* Dass Aristoteles hier sich selbst diese Lehre von der Einheit von Form und Stoff vindicirt und Plato zum Dualisten machen will, das ist nur eins seiner uns wohlbekannten eristischen Kunststücke. Wir sehen daraus nur, dass er zum deutlichen Interpreten der Platonischen Lehre wurde, nicht durch die Interpretation, sondern trotz derselben durch die Darstellung seiner eigenen Lehre, die nur systematischer Platonismus ist.

dende Vernunft und folglich Materie und folglich, da die Materie sein und nicht sein kann, vergänglich*).

Ehe wir die genauere Untersuchung vornehmen, müssen wir uns wieder daran erinnern, dass Aristoteles unmöglich zu einer ganz klaren Vorstellung kommen konnte, weil er als Idealist eine unhaltbare und unvollziehbare Anschauung von der Materie mitbringt und über den Mangel in Plato ja auch nicht hinausgekommen ist, die Principien als allgemein zu denken. Ohne individuelle Principien ist nach meiner Ueberzeugung **) keine Erklärung des individuellen Lebens möglich. Unsre Aufgabe hier kann darum nur sein, die Klarheit zu suchen, die Aristoteles etwa selbst hatte, ohne dass wir der Meinung sein dürften, damit eine wirkliche wissenschaftliche Erklärung des Gegenstandes zu besitzen. Wir sind nur Historiker und denken einstweilen Aristotelisch, und das soll uns genügen; denn nach Böckh's Definition ist unser Ziel Wiedererkennung, nicht Erkenntniss.

Ausserdem ist klar, dass Aristoteles seine Gedanken durch Verarbeitung Plato's gewann. Wie bei den übrigen Begriffen, werden wir daher auch hier auf Plato zurückgehen müssen. Bei Plato fanden wir aber eine Trennung von Materiellem und Idealem auf dem Grunde einer ursprünglichen Einheit. In der Seele ist sowohl das identische Sein als das Princip der Bewegung: Beides hat der Mischkessel aufgenommen, und es

---

*) De anima III. 5. 1. *ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν τῷ πάντα ποιεῖν — — καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. — — ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.*

**) Vergl. meine Schrift, Unsterblichkeit der Seele S. 52.

ist darin in überweltlicher Einheit zusammengemischt. Darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn Aristoteles nach mancherlei eristischer Kritik doch schliesslich darauf zurückgeht. Denn wie sollte er die Entwickelung der Welt zum Ende führen können, wenn er den philosophischen Cirkel nicht vollzöge und den Anfang mit dem Ende nicht verknüpfte. Wir müssen daher vielmehr als selbstverständlich erwarten, dass er irgendwie erklären werde, es sei die Materie, welche Anfang alles Werdens ist, schliesslich dasselbe wie die Vernunft (*νοῦς*), welche am Ende der Entwickelung steht.

Die Materie als Princip. 1. Die sublunarische.

Die grösste Schwierigkeit bildet dabei aber der nachlässige Sprachgebrauch des Aristoteles in Betreff der Materie. Denn Materie im gewöhnlichen Sinne ist ihm immer die sublunarische, welche nur in den Gegensätzen der Elemente existirt. Wenn Aristoteles darum vielfältig erklärt, die Vernunft sei *nicht mit dem Leibe vermischt* *) und nicht warm oder kalt und ohne ein sinnliches Organ, so werden wir leicht verstehen, dass es sich dabei nur um diese *sublunarische*, in Gegensätzen veränderliche und *particulär bestimmte* Materie handelt.

2. Die topische.

Ausser dieser Materie kennt Aristoteles aber auch noch den *ätherischen* Stoff, aus dem die Gestirne bestehen. Der Aether soll nun einerseits durchaus Materie sein, also sinnenfällig, aber andererseits weder warm, noch

*) De anima III. 4. 4. *διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον τῷ σώματι· ποιός τις γάρ ἂν* (sc. *ὁ νοῦς*) *γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμός, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ᾽ οὐθέν ἐστιν.*

kalt, weder schwer, noch leicht, weder entstehend, noch vergehend und keiner Veränderung überhaupt zugänglich. mit Ausnahme der Ortsbewegung*). Diese letztere aber nähert sich durch ihre Endelechie auch schon der Entelechie; denn die ewige Bewegung der Sterne versetzt den Aristoteles in grosse Schwierigkeiten. Dass ihr eine Materie zu Grunde läge, glaubt er fordern zu dürfen, aber gleichwohl darf diese Materie nicht das Vermögen zu dem Entgegengesetzten und sich Widersprechenden (*δύναμις τῆς ἀντιφάσεως*) sein, was den Charakter der sublunarischen Materie ausmacht; denn die Sterne haben nicht die Möglichkeit zu ruhen; sondern ihre Bewegung ist endlos und continuirlich und desshalb gleichsam Energie. Man braucht darum nicht zu fürchten, dass die Sonne mal ermüdet still stehen könnte. Materie liegt den Sternen also zu Grunde, sofern sie Ortswechsel (*πόθεν ποῖ*) haben; allein ihre Substanz ist Energie und mithin findet Endelechie der Bewegung statt, und darum ist ihre Materie ebenso unvergänglich, wie ihre Bewegung**). Materie kommt ihnen also zu, aber diese ist eine andere als jene; denn sie ist nicht aus dem potentiellen

---

*) Metaph. *H.* 1. 1042. b. 5. *οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἴ τι ὕλην ἔχει τοπικήν, τοῦτο καὶ γεννητὴν καὶ φθαρτὴν ἔχειν.*

**) Metaph. *Θ.* 8. 1050 b. 20. *οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀΐδιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πόθεν ποῖ· τούτου δ' ὕλην οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν. διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φθαρτοῖς, ἡ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως· ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου.* Nämlich *τούτου* bezieht sich auf *ἐπίπονον εἶναι*, und zu ergänzen ist, dass dieses so bei *τοῖς φθαρτοῖς* stattfindet, während die *οὐσία τῶν ἀφθάρτων ἐνέργεια* ist.

(*δυνάμει*) Sein entstanden*). Wir sehen also, dass der Aether als Materie mit der gewöhnlich so genannten sublunarischen Materie nichts zu thun hat; darum wird auch die Vernunft der Sterne durch dieselbe wenig gehindert und belästigt, so dass sie sich ihrer seligen Thätigkeit immerfort hingeben können.

3. Die allgemeine Materie.

Wenn wir nun so schon zwei Arten von Materie kennen, deren verschiedene Stellung zu den Energien der Seele grosse Schwierigkeiten für die Physiologie machen muss, so sind wir gezwungen, noch an einen dritten Begriff zu denken, den ich bei Trendelenburg und den Neuern nicht berücksichtigt finde, der uns aber von Aristoteles an verschiedenen Stellen vorgeführt und ausserdem durch den Vorgang Plato's nahe gelegt wird. Ich meine die Materie nicht als Art, sondern als Gattung oder Princip selbst. Wenn die Vernunft die Verwirklichung eines Vermögens ist, und das Vermögen Materie ist; und wenn die Vernunft weder die Verwirklichung der einzelnen sublunarischen Arten der Materie ist, noch auch die der ätherischen Art, so scheint mir angezeigt zu sein, auf die letzte Materie, d. h. wieder auf das Princip zurückzugehen, so dass also die Materie als reales Princip in der Vernunft als formalem Princip ihren Actus habe. Dies ist der allgemeine Gedankengang, der mich auf die Hypothese führte, die ich zur Untersuchung vorlegen will.

---

*) Metaph. *Λ*. 2. 1069. 24. *πάντα δ'ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν· καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γεννητά, κινητὰ δὲ φορᾷ, ἀλλ' οὐ γεννητήν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ.*

Der Vorgang Plato's.

Wenn wir nun genauer auf die Beweise eingehen, so ist erstens ersichtlich, dass sich bei Plato der Begriff der Materie auf den Begriff des Leiden-Könnens überhaupt zurückzog. Denn wenn er das wirklich Seiende bestimmt als das, was auch nur in irgend einer Weise etwas thun oder leiden kann*), so kommt das Thun nur dem Formprincip oder der geformten Materie durch die Form zu, das Leidenkönnen oder Empfangen und Aufnehmen aber dem mütterlichen Princip, d. h. der Materie. Ebenso ist das Nicht-Seiende bei Plato nicht das Unmögliche, sondern weil es nothwendig ist und immer und überall sich einstellt, hat es auch am Sein Antheil und ist insofern das Mögliche.

Ausser dieser Bestimmung finden wir bei Plato die Materie auch von allen physischen, bestimmten Eigenschaften ausgeleert als den leeren Raum bezeichnet**), weil dieser die allgemeine Möglichkeit alles bestimmten Seienden in der Sinnenwelt zu umfassen schien, denn wir dürfen, wie oben gezeigt, den Raum nicht als geometrische Abstraction fassen, sondern als das reale Princip der Sinnenwelt, welches keinerlei particuläre Bestimmtheit hat. Wir müssen daher annehmen, dass Aristoteles in seiner Speculation zu diesen unabweisbaren Gedanken Plato's zurückkehren werde, und wollen nun sehen, ob sich dies wirklich bewährt.

Die leidende Vernunft als das Mögliche.

Das Aristoteles die leidende Vernunft als das Mögliche (*τὸ δυνατόν*) und als Materie an sich bestimmt habe,

---

*) Soph. 247 E. und 248 C. *Ἱκανὸν ἔθεμεν ὅρον που τῶν ὄντων, ὅταν τῳ παρῇ ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν* (oben steht dafür *ποιεῖν* und *παθεῖν*) *καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύναμις.*

**) Vergl. oben S. 328.

brauchen wir glücklicher Weise nicht durch weitläufige Combinationen zu erschliessen, sondern haben dafür seine directe Erklärung. Im dritten Buch über die Seele erklärt Aristoteles, die Vernunft (*νοῦς*) müsse sich zu dem Intelligiblen verhalten, wie die Sinnlichkeit zu dem Sinnlich-Wahrnehmbaren. Darum müsse sie die Fähigkeit zum Aufnehmen (*δεκτικόν*) der Idee (*εἶδος*) haben, selbst aber ohne alle Bestimmtheit (*ἀπαθές*) und unvermischt sein, also weder warm noch kalt u. s. w. und folglich gar keine andre Natur (*φύσις*) haben als die, dass sie das Mögliche (*τὸ δυνατόν*) sei. Sie ist dem Vermögen nach (*δυνάμει*) die Idee; aber ehe sie denkt, nichts in Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ*) Seiendes *).

Aristoteles bezeichnet an dieser Stelle die Vernunft, und zwar die leidende Vernunft — denn von der thätigen ist natürlich nicht die Rede — auf's Deutlichste mit dem Platonischen terminus der Materie (*τὸ δεκτικόν*) und auch die nähere Ausführung des Begriffs geht sichtlich auf die Platonische Beschreibung der Materie zurück, wovon man sich überzeugen wird, wenn man oben S. 333 vergleichen will. Denn die Prädicate „ohne Bestimmtheit“ (*ἀπαθές*) und „unvermischt“ (*ἀμιγές*) beziehen sich auf die Auseinandersetzung Plato's mit der

---

*) De anima III. 4. *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τοῦτο καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ'ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει, ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς — — οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο ψυχρὸς ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ. νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.*

Anaxagoreischen Lehre und das Wort „Hindurchscheinen“ (*παρεμφαινόμενον*) bezeugt, dass es sich durchaus nur um den allgemeinen Begriff der Materie handelt*). Diese Ausleerung der Materie von allen besondern Bestimmtheiten führt desshalb auf den Begriff der blossen Möglichkeit (*δυνατόν*); denn sobald man der Vernunft eine Bestimmtheit (*ποιός τις*) gäbe, müsste man ihr auch ein bestimmtes körperliches Organ zuweisen, wie der Sinnlichkeit. Sie entbehrte dadurch der Möglichkeit, alles zu denken. Folglich kann sie nur die allgemeine Möglichkeit überhaupt sein. Es scheint mir nach dieser unzweideutigen Erklärung des Aristoteles darum weiter keines Beweises zu bedürfen, dass er die leidende Vernunft als die Materie nach ihrem letzten und allgemeinsten Wesen (*φύσις*) bestimmt hat.

Dass Aristoteles mit diesem Begriff der Materie auf Plato zurückgeht, sieht man überall. So bestimmt er z. B. im zweiten Buche über Werden und Vergehen die Materie der Dinge als die Möglichkeit zu sein und nicht zu sein im Gegensatz einerseits zu dem Unmöglichen, andererseits zu dem Ewigen. Das Ewige aber führt er auf die Form oder Idee (*εἶδος*) oder den Logos des Wesens (*λόγος τῆς οὐσίας*) zurück und die Materie auf das Platonische Theilnehmende (*μεθεκτικόν*)**).

---

*) Vergl. oben S. 333 ff.

**) De gener. et corr. II. 9 p. 335. 32. *ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γενητοῖς ἐστὶν αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὰ μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἐστίν, οἷον τὰ ἀΐδια, τὰ δ᾽ ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἔστιν. τούτων δὲ τὰ μὲν ἀδύνατον μὴ εἶναι, τὰ δὲ ἀδύνατον εἶναι — — ἔνια δὲ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι δυνατά, ὅπερ ἐστὶν τὸ γενητὸν καὶ φθαρτόν· ποτὲ μὲν γάρ ἐστι τοῦτο, ποτὲ δ᾽ οὐκ ἔστιν. ὥστ᾽ ἀνάγκη γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν περὶ τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. διὸ καὶ ὡς μὲν ὕλη τοῦτ᾽ ἐστὶν αἴτιον τοῖς γενητοῖς, ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ*

Auch von einer andern Seite lässt sich zeigen, dass Aristoteles das Mögliche (δυνατόν) oder Vermögen (δύναμις) als Materie und als das Leiden-Könnende bestimmt hat; denn er definirt das Vermögen (δύναμις) als Ursache des Thuns und Leidens. Als Ursache des Thuns (ποιητικόν) ist das Vermögen aber Form oder Geformtes und nicht in einem Andern eine Bewegung oder Veränderung; als Ursache des Leidens (παθητικόν) aber ist das Vermögen grade die Materie, d. h. dasjenige Princip, welches der Bewegung und Veränderung fähig ist, sein und nicht sein kann*). Obgleich also Aristoteles beide Principien, nämlich das active und passive, mit demselben Gattungsnamen als Vermögen oder Kraft (δύναμις) bezeichnet, und obgleich bei beiden in gewissem Sinne ein Gegensatz von Potenz und Actus stattfindet**),

---

μορφὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δ᾽ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας. Dann führt er Plato an, der als Principien gesetzt habe: τῶν ὄντων τὰ μὲν εἴδη τὰ δὲ μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν.

*) Vergl. u. a. St. Metaph. Θ. 5 und oben S. 323 ff.

**) Vergl. Metaph. Θ. 3. 1047 a. 24. ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. Bei dem Möglichen wird also der Gegensatz von Potenz und Actus auch auf die activen Ursachen bezogen, sofern dieselben ἕξεις sind, worüber weiter unten. Dass Aristoteles daher die Haltung (ἕξις) nicht in eigentlichem Sinne als Potenz bezeichnen will, sondern die Schwierigkeit wohl fühlt, die für seinen Begriff der Potenz dadurch entstehen würde, sieht man unter Andern aus de anima III. 4. 6, wo er diese als δυνάμει πως bezeichnet und sogleich den Gegensatz zu der eigentlichen Potenz hinzufügt: οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν. Ferner hebt er zugleich hervor, dass die Haltung (ἕξις) dabei ein actives Princip bleibt, welches von sich aus zur Action übergehen kann: καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν, oder wie vorher: τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι᾽ αὑτοῦ. Obgleich Aristoteles also diesen merkwürdigen Zustand der Energien, in welchem sie, wie

so gehen doch die Definitionen weit auseinander; denn die Materie kann sich nie von sich aus bewegen oder verändern, d. h. sie ist nie thätig; und das active Princip andrerseits bleibt immer als actives ausserhalb der Veränderung. Wenn sich ein Wirkendes durch die Wirkung ebenfalls verändert, so geschieht dies nicht, sofern es thätig war, also nach dem Formprincip, sondern sofern es zusammengesetzt ist und auch an dem leidenden Princip theilnimmt, welches der Veränderung theilhaftig ist. Darum ist die leidende Vernunft vergänglich (*φθαρτόν*) *), weil sie das Princip ist, welches sowohl sein, als nicht sein kann, während ihre Energie den ewigen und unveränderlichen Inhalt der Idee (*εἶδος*) ausdrückt **).

---

dies heut zu Tage gewöhnlich ausgedrückt wird, „unter die Schwelle des Bewusstseins sinken", aber doch active Potenzen bleiben, nicht genauer untersucht hat: so können wir ihm doch die Anerkennung nicht versagen, dass von ihm die grosse Verschiedenheit dieses Zustandes von dem der passiven Potenz deutlich und bestimmt hervorgehoben ist.

*) Vergl. oben S. 345. Anmerk. 2.

**) Vergl. oben S. 385. Dass diese Aristotelischen Distinctionen die Auffassungen in den späteren, auch den verdorbensten Schulen noch beherrschen, sieht man z. B. bei dem Verfasser de Mysteriis Aegyptiorum I. 17. Er zeigt dort, dass die Götter durch ihren ätherischen Leib an ihrer Denkthätigkeit nicht gehindert werden, da derselbe mit der Energie vollkommen zusammengeht und also nicht zwischen hinein fällt, was an das *παρεμφαινόμενον* des Aristoteles erinnert: *ὅτι τὴν νοερὰν αὐτῶν* (sc. *τῶν θεῶν*) *καὶ ἀσώματον τελειότητα οὐκ ἐμποδίζει τὸ σῶμα οὐδὲ μεταξὺ παρεμπῖπτον πράγματα αὐτῇ παρέχει.* Die Vollendung ist unkörperlich (*ἀσώματος*) weil der Leib aufgeht in die Thätigkeit und keine Particularität hat. Der himmlische Leib ist darum verwandt und correlativ der Energie: *τὸ οὐράνιον σῶμα πρὸς αὐτὴν τὴν ἀσώματον οὐσίαν τῶν θεῶν ἐστὶ συγγενέστατον.* Der Leib ohne alle Particularität gedacht, d. h. nicht warm oder kalt, Erde oder Wasser u. s. w., ist desshalb auch einfach, untheilbar und unver-

Die leidende Vernunft als Raum.

Wie nun Plato dahingeführt wurde, die Materie nach Aufhebung aller particulären Bestimmtheit mit dem Raum zu vergleichen, so wird auch Aristoteles nothwendig zu demselben Gedankengange getrieben, und er fühlt sich genöthigt, diese Anlehnung an Plato zu bekennen. Denn was schlechterdings unbestimmt (*ἀπαθές*) ist, aber Alles aufnimmt (*δεκτικόν*), ist der Raum (*τόπος*). Darum lobt Aristoteles die Erklärung, die Seele sei der Raum der Ideen*). Die Einschränkungen, die er dieser Platonischen Definition hinzufügt, verstehen sich von selbst; denn erstens nicht die ganze Seele soll dies sein, weil natürlich die sinnliche Thätigkeit von den particulär bestimmten physiologischen Organen abhängt, und zweitens sollen die Ideen nicht in Wirklichkeit (*ἐντελεχείᾳ*), sondern nur dem Vermögen nach (*δυνάμει*) darin sein, weil ja sonst kein Entstehen und Vergehen des Denkens möglich wäre. Beides ist auch nicht im Mindesten als Platonische Vorstellung zu betrachten, sondern nur die eristische Kritik des Schülers. Wir verstehen hieraus aber leicht die bei ihm überall vorkommenden Erklärungen, wonach das Umfassende (*περιέχον*) die Form oder Idee (*εἶδος*) sein soll, während das Umfasste (*περιεχόμενον*)

änderlich, wie das göttliche Wesen eins und ungetheilt und unwandelbar ist: *μιᾶς μὲν γὰρ ἐκείνης* (sc. *τῆς οὐσίας*) *οὔσης αὐτὸ* (sc. *τὸ σῶμα*) *ἁπλοῦν ἐστίν, ἀμερίστου δὲ ἀδιαίρετον, καὶ ἀτρέπτου ὡσαύτως ἀναλλοίωτον.* Die Götter sind daher in diesem Sinne unkörperlich, weil der Leib nichts Gemischtes und Particuläres an sich hat: *οὔτε τὸ σῶμα συγκέκραται — — — τρόπον τινὰ ἀσώματοι.*

*) De anima III. 4. 4. *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* Und oben *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους.*

bald als Raum (*τόπος*), bald als Materie (*ὕλη*) bezeichnet wird *). Da Aristoteles die Grundlage der vierten Weltansicht **), welche in der von Leibnitz eingeführten Erkenntniss von der bloss phänomenellen Natur des Raums besteht, noch nicht kannte, so müssen bei ihm nothwendiger Weise die vielen Schwierigkeiten des Idealismus hervortreten, und wir werden uns nicht wundern zu sehen, dass er die Ideen oder Formen in sensible und intelligible scheidet und einen objectiven Actus der sensiblen Idee in dem äusseren Umriss der materiellen Körper zu finden glaubt. Das davon Eingeschlossene muss ihm darum als die Materie oder die Potenz erscheinen, und da er den Raum nicht bis in's Unendliche auszudehnen wagt, so muss die Gränze des Himmels auch als die Idee oder Actus der davon eingeschlossenen Welt betrachtet werden. Der Raum reicht daher nicht weiter als die Materie und ist die Materie, sofern sie nicht als particulär bestimmt, sondern bloss in diesen Beziehungen zu den Gränzen betrachtet wird. Ja er kommt, indem er auf den Platonischen Fussstapfen auch in allen Kategorien, in der Qualität und Quantität u. s. w. den Gegensatz der Gränze und des Begränzten annimmt, sogar dazu, auch in dem Raum selbst, obgleich dieser das Begränzte ist, die obere Region als mehr der Idee verwandt, von der unteren Region als mehr der Materie

---

*) U. a. St. de coelo Δ. 4. 312 a. 12. *φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον τοῦ εἴδους εἶναι, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης.* Und ibid. B. 13. *τιμιώτερον δὲ τὸ περιέχον καὶ τὸ πέρας ἢ τὸ περαινόμενον· τὸ μὲν γὰρ ὕλη τὸ δ' οὐσία τῆς συστάσεώς ἐστιν.*

**) Vergl. hierüber meine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele S. 67.

verwandt zu unterscheiden, wodurch er tief unter den Standpunct Plato's herabsinkt *).

d. Der Aristotelische Versuch über den Dualismus hinauszukommen.

Wir können die Aristotelische Lehre von der leidenden Vernunft als der Materie an sich gewissermassen a priori construiren aus seiner ganzen Weltansicht. Denn so entschieden er auch einen Dualismus der Principien lehrt, so sehr ist er andrerseits durch die Platonische Speculation genöthigt, über den unvermittelten Gegensatz von Idee und Materie hinauszukommen, oder wenigstens hinauszustreben. Wir sehen dies überall durch seine Teleologie, die darauf beruht, das Erste mit dem Letzten in Gleichung zu setzen, und die Materie als die Potenz aufzufassen, die durch die Entelechie zu ihrem eigenen idealen Wesen kommt. Denn die Entelechie ist nicht eine fremde Form oder Idee, welche dem Stoffe aufgepfropft würde, sondern die Form, welche das ewige ideale Sein der Materie selbst ausdrückt, und wovon sie grade die Potenz ist. Denn eine andre Form, als die eigene kann als widernatürlich nicht aus der Potenz hervorgehen, so dass nach dem bekannten Antiphontischen Satz, aus einem vergrabenen Stuhl nicht ein Stuhl, sondern eine Pflanze von derjenigen Art hervorsprossen würde, welche das Formwesen des Holzes war, woraus der Stuhl bestand.

Der Begriff der Natur.

Wie nun so Potenz und Energie wechselseitig auf einander bezogen sind, so versucht Aristoteles auch in

*) De coelo 312 a. 13. *ἔστι δ' ἐν πᾶσι τοῖς γένεσιν αὕτη ἡ διάστασις· καὶ γὰρ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ ποσῷ ἐστὶ τὸ μὲν ὡς εἶδος μᾶλλον, τὸ δ' ὡς ὕλη. καὶ ἐν τοῖς κατὰ τόπον ὡσαύτως τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὡρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης.*

dem Begriff der Natur (φύσις) den Gegensatz des thätigen und leidenden Princips aufzuheben. Plato hatte überall, wie wir gesehen haben, den Gegensatz der identischen Idee und des immer-Andern (θάτερον) und in Bewegung-Begriffenen aufgezeigt und aufgelöst *); Aristoteles konnte unmöglich diesen wichtigsten und höchsten Schritt der Platonischen Speculation übersehen. Er geht vielmehr treulich in den Fussstapfen Plato's und bestimmt desshalb die Natur als das leidende Princip, welches zugleich das thätige Princip ist, d. h. als das sich selbst Bewegende. Die Natur bei Aristoteles ist das was bei Plato die Seele der Welt ist; denn die Seele ist die Einheit der Idee und der Materie, des Vaters und der Mutter, der Ruhe und der Bewegung, des Identischen und Andern, des Einen und Vielen u. s. w.

Da Aristoteles diese Gedanken ausführlich in seiner Naturlehre entwickelt, so brauchen wir nicht auf einzelne Stellen zurückzugehn, und ich führe daher nur die Worte aus der Metaphysik an, wo dieser Begriff der Natur grade an die doppelte Bedeutung von Kraft (δύναμις) als thätiges und leidendes Princip angeschlossen wird. „Die Natur, sagt Aristoteles, gehört in dieselbe Gattung mit der Kraft (δύναμις); denn sie ist Princip der Bewegung, aber nicht in einem Andern, sondern in sich an sich" **). In dem An-sich liegt der Gedanke, die Natur dürfe nicht als ein aus Form und Stoff äusserlich Zusammengesetztes betrachtet werden in der Art, dass die Natur als thätige Form dennoch auf ein Anderes wirke, wenn sie in sich als in einem Stoffe eine

---

*) Vergl. oben S. 137 und 249.

**) Metaph. Θ. 8. 1049 b. 9. καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ γίγνεται· ἐν ταὐτῷ γὰρ γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό.

Veränderung bewirke, sondern wir sollen diesen Gegensatz zur Einheit aufheben, da in der Natur als Princip das Leidende und Thätige ein und dasselbe Wesen ist. Dies ist die ächte Platonische Anschauung, deren Bekämpfer, Interpret und Bekenner Aristoteles, wie wir gesehen haben, immer zugleich ist.

Identität der letzten Materie mit der Form.

Die Aristotelische Lehre erhält ihren schärfsten Ausdruck in dem Satze, dass die letzte Materie und Form identisch ist. Da das Letzte nun bald vom Ende, bald vom Anfang an gerechnet wird, so heisst der Satz auch so, dass die erste Materie statt der letzten genannt wird *). Diese letzte Materie ist also selbst ein Dieses (*τόδε τι*) und Wesen (*οὐσία*) **). Wir haben schon oben ***) gesehen, dass Aristoteles diesen Begriff von Plato entlehnt. Die einzelnen Dinge, welche dem Gebiete des Gewordenen angehören, werden desshalb durch ihre Prädicate theils auf die Materie (z. B. die Kiste ist hölzern), theils auf die Form (z. B. dieser Mensch ist musikalisch) zurückgeführt. Je mehr man nun bei den Prädicaten auf das Allgemeinere übergeht, desto mehr nähern sich die materiellen den accidentellen Bestimmungen (*πάθη*); das Subject aber aller dieser Prädicate ist entweder die Substanz oder die Materie, und die letzte oder erste Materie fällt mit ihrem substantiel-

---

*) Metaph. *Θ*. 7. 1049 a. 24. *εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη.* Die Kiste wird hölzern genannt, weil Holz ihre Materie ist; was aber nicht mehr auf einen andern Stoff zurückgeführt werden kann und desshalb nicht mehr danach benannt (*ἐκείνινο*) wird, ist erste Materie.

**) Ibid. 1049 a. 27. *ὕλη πρώτη ὡς τόδε τι καὶ οὐσία.*

***) Vergl. oben S. 317.

len Prädicat, d. h. der Form-Substanz zusammen*). Das von der Materie der einzelnen Dinge prädicirte materielle Allgemeine bezeichnet Aristoteles als intelligible Materie (ὕλη νοητή) und scheint diesen Ausdruck, wie oben dargelegt, nur metaphorisch verstanden zu ha-

---

*) Ibid. 1049 a. 28. τούτῳ γὰρ διαφέρει τὸ καθόλου καὶ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι. Wenn wir Bonitz' Commentar zu dieser Stelle vergleichen, so müssen wir wie überall diesen scharfsinnigsten und gelehrtesten Interpreten bewundern, der in den knappsten und eigentlichsten Ausdrücken und mit Zuhülfenahme der Parallelstellen so sicher als möglich zu erklären pflegt, dasjenige aber, was er nicht verstanden hat, nicht etwa mit Redensarten zudeckt, sondern so offen wie nur möglich, als noch unverstanden bezeichnet, damit die Forschung nicht durch eitle Meinung unterdrückt werde. So sagt er zu dieser Stelle offen: τὸ καθόλου, cur hoc loco comparetur cum substrato equidem non intelligo. Dies Bekenntniss soll zur Forschung antreiben. Aus dem oben (vergl. S. 317 f.) von mir dargelegten Begriff der Materie folgt, dass die Materie ihrem Wesen nach immer ein Dieses (τόδε τι), oder Platonisch τοῦτο, nicht τοιοῦτον ist. Von dieser Einsicht aus eröffnet sich der Unterschied der Materie (ὕλη) von dem Allgemeinen (καθόλου), welches sonst der Materie darin gleich ist, dass sie beide das Unbestimmte enthalten (1049 b. 2. ἄμφω γὰρ ἀόριστα). Die Materie ist unbestimmt als Potenz, das Allgemeine als Gattung im Verhältniss zu den Arten. Das Allgemeine aber ist kein Dieses, und die Materie ist immer ein Dieses, oder ist überhaupt nicht (τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι). — Nun kann als Prädicat aller möglichen Urtheile entweder ein Allgemeines, eine Bestimmung (πάθος) z. B. weiss, musikalisch, gehend u. s. w. ausgesagt werden, oder die formelle Substanz (εἶδός τι καὶ τόδε τι), d. h. die Arten oder Gattungen. Im ersteren Falle ist das letzte Subject die Substanz, z. B. weiss, musikalisch wird vom Menschen ausgesagt (τὸ ἔσχατον οὐσία — — οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος); im zweiten Falle aber ist das letzte Subject für die Arten und Gattungen die Materie oder materielle Substanz (τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική). Folglich ergiebt sich, dass erstens die letzte Materie das-

ben. Denn für die Gattung Holz, Metall, Säugethier nahm er keine correspondirende reelle Gattungs-Materie an, sondern forderte immer als existirend nur diese bestimmte Art Holz, oder Erz oder Eisen und diese bestimmte Art von Thier zu setzen.

---

selbe ist wie die Substanz, und zweitens, dass die Materie darin dem Allgemeinen gleich ist, dass (wenn man nicht die letzte Materie meint, welche immer ein Dieses ist), sowohl nach der formellen Seite (*κατὰ τά πάθη*), als nach der materiellen Seite (*κατὰ τὴν ὕλην*) von den Substanzen Prädicate ausgesagt werden können, welche nicht ein Dieses (*τόδε τι*), sondern ein Derartiges (*ἐκείνινο*) bedeuten, z. B. nach der Materie, feurig, luftartig u. s. w. und nach dem *πάθος* z. B. musikalisch, weiss, gehend u. s. w. — Hierdurch wage ich die Stelle als verstanden zu erklären; denn ich sehe in dem ganzen Capitel 7 keinen Satz mehr, der sich nicht auf diese einfachen Aristotelischen Grundbegriffe zurückführen liesse. Dass man aber bei der Vergleichung der Materie mit dem Allgemeinen nicht an die letzte oder erste Materie denken dürfe, bezeugt mir der Satz: 1049 a. 24 *εἰ δέ τι ἐσι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη.* Darum fasse ich auch das *ἔσχατον* (1049 a. 34 und 36) als Subject auf. Ich halte diese Untersuchung für werth, aufmerksam geprüft zu werden; denn sie bezieht sich nicht auf solche Textkritik, wobei etwa der Sinn des Autors und insbesondere seine allgemeinen Lehrsätze nicht berührt werden, sondern das Messer trifft hier auf den Nerven, und was Bonitz in solchen Fragen als Problem übrig gelassen hat, ist für das Verständniss des Aristoteles sicherlich immer von Wichtigkeit. — Wenn Bonitz zu dem Satze *τούτῳ γὰρ διαφέρει τὸ καθόλου καὶ τὸ ὑποκείμενον* bemerkt, *τὸ καθόλου* cur h. l. comparetur cum substrato, equidem non intelligo: so scheint er *καί* copulativ zu fassen, als wenn folgte: *τῷ εἶναι (ἄμφω) τόδε τι.* Da nun aber nur das *εἶδος* und die *ὑλικὴ οὐσία* ein *τόδε τι* ist, so tritt der Widerspruch zu Tage. Folglich kann von einer Comparation als Gleichsetzung beider Begriffe in Beziehung auf ein Drittes nicht die Rede sein, sondern man muss *καί* adversativ fassen und die *διαφορά* in dem ausschliesslich dem *ὑποκείμενον* zukommenden *τόδε τι εἶναι ἢ μὴ εἶναι* sehen.

Jedoch darf man nicht übersehen, dass die Materie für ihn überhaupt das Unbestimmte (ἀόριστον) ist, welches also metaphorisch durch den Gattungsbegriff, der sich in seinen Arten determinirt, sehr passend bezeichnet wird. Es lag daher nahe, was der moderne Idealismus auch wirklich vollzogen hat, das ganze Gebiet oberhalb der individuellen Existenz als die Indifferenz des Realen und Idealen zu fassen. Die Gattungen sind demgemäss ideal, aber zugleich, da das Reale sich daraus ausscheidet, auch real. Darum ist eine logische Ableitung des Wirklichen zu fordern, und Aristoteles ist dieser Forderung nicht ausgewichen, sondern hat vielfältig in diesem Sinne die Thatsachen deducirt. Obgleich also die Consequenz seines Standpunktes in die neueste Philosophie hinüberführen würde, so hat er selbst doch, wie mir scheint, diese Lehrsätze nicht principiell ausgesprochen, sondern, wie ich überzeugt bin, die Materie in den Gattungsbegriffen nur als Metapher verstanden. — Dagegen bei der letzten Materie zwang ihn die Consequenz, die Einheit mit der Form anzuerkennen.

Durch diesen Gedanken ist nun allerdings in gewisser Weise der Dualismus beseitigt; denn das Formprincip wirkt danach nicht auf eine Materie, die wie die Atome Demokrits schlechterdings dem Logos unzugänglich sind und sich daher auf keine denkbare Art qualitativ zu der Form umwandeln können; sondern da die Materie dasselbe ist, wie die Form, nur im Zustand der Potenz, so wird die Materie durch die Bewegung das was sie war, sie kommt durch den Actus zur Form als zu ihrem eigenen Wesen.

Proportion: Particuläre Materie zu particulärer Form, wie die allgemeine Materie zur Vernunft.

In allen Uebergangsstufen aber bis zur Vernunft entspricht die Form oder der Actus immer nur einer particulären Materie, z. B. anders ist die Materie für den Actus der Farben und des Sehens, als die für die Töne und das Hören, und diese wiederum ist eine andere als die der Geschmäcke u. s. w. Die Vernunft aber, da sie die Substanz (*οὐσία*) ist, hat gar keine particuläre Bestimmtheit und kann desshalb auch keine particuläre Materie als Grundlage (*ὑποκείμενον*) haben, darum ist auch kein Sinneswerkzeug denkbar, das wie Auge und Ohr speciell für die Vernunft fungirte *); denn die Sinneswerkzeuge sind alle aus particulär bestimmter Materie. — Da die Vernunft des Menschen aber sowohl sein als nicht sein kann und also in gewissem Sinne entsteht und vergeht **), so kann sie auch nicht wie Gott ohne alle Materie gedacht werden, sondern muss theilhaben an einem Princip, welches sein und nicht sein kann. Ein solches Princip ist aber nur die Materie. Folglich bleibt nur übrig, dass die Materie nicht als particuläre, sondern ihrem letzten und allgemeinsten Wesen nach in der Vernunft zu ihrem Actus kommt. Dadurch ist sowohl die Vergänglichkeit der Vernunft erklärt, als auch ihre Unkörperlichkeit (*ἀσώμα-*

---

*) De anima III. 4. 4. *ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ.* Trendelenburg ist bei dieser Stelle in Verlegenheit. Er will *νοῦς* zum Subject machen und die deductio ad absurdum darin sehen, dass die Ordnung der Natur umgekehrt erschiene, wenn der *νοῦς* den Sinnen als Werkzeug diente. Ita *νοῦς*, ut verba jubent, subjectum, *ὄργανον* praedicatum statueris. Allein offenbar ist *αὐτῷ* hinzuzudenken, in Analogie mit *αἰσθητικῷ*. „Oder es wäre ein körperliches Organ (für ihn) vorhanden, wie für die Sinnlichkeit."

**) Vergl. oben S. 386.

του); denn alles Körperliche ist particulär; die Materie als solche aber ist unkörperlich; endlich erklärt sich daraus die Nothwendigkeit, für die sublunarische Vernunft eine Potenz als Grundlage vorauszusetzen, welche doch vollständig in dem Actus aufgeht.

e. Analyse der wichtigeren Stellen aus dem Buche von der Seele.
1. Die Vernunft als unbeschriebene Tafel.

Durch diese Bestimmung der Begriffe werden wir nun auch die schwierigeren Stellen aus dem dunklen dritten Buche über die Seele leichter deuten können.

Zunächst wird dort die Wachstafel, auf welcher nichts in Wirklichkeit geschrieben steht, mit der Vernunft verglichen *). Die Sensualisten haben daraus abgenommen, dass Aristoteles einer der Ihrigen sei und die angeborenen Ideen läugnen wolle. Alle Erkenntniss soll desshalb bloss durch die Sinne entstehen und nichts in der Vernunft sein, was nicht aus den Sinnen komme. Trendelenburg hat dagegen zwar mit Recht erinnert, dass die Vernunft nicht an sich leer sei, sondern der Kraft nach (*δυνάμει*) die Dinge selbst enthielte; aber er hat selber keine klare Vorstellung von der Sache und warnt davor, an den Vergleich Plato's im Theätet zu denken, als wenn man nicht womöglich überall den Aristoteles auf Plato zurückführen müsste. Trendelenburg fürchtet das in diesem Falle, weil bei Plato der Vergleich von der Materie hergenommen sei **), während die Aristotelische Ver-

---

*) De anima III. 4. 11. *ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.*

**) Comm. ad h. l. p. 486 materiae similitudine. Was man bei einem Vergleich nebenbei Alles denken kann, sieht man an Brentano l. l. p. 115 not. 16, der die Stelle ganz willkürlich deutet: „Aristoteles spricht von einer der Schreibtafel im Gegensatz zu anderem Schreibmaterial zukommenden Eigenschaft.

nunft ja immateriell ist. So verwickelt er sich in die Schwierigkeit, weil er nicht sieht, dass einerseits die Materie, allgemein gefasst, sehr ungefährlich ist und nicht zum Materialismus oder Sensualismus führt und dass andererseits bei Plato dieser Vergleich gar nicht vorkommt, da der Vergleichungspunkt im Theaetet ein andrer ist.

Bei einem Vergleiche, der mit so wenig Worten angedeutet wird, darf man aber keine casuistischen Spitzfindigkeiten ausklügeln, und ich halte darum auch die Subtilitäten von Alexander von Aphrodisias für überflüssig, der zwischen der Schreibtafel und der unbeschriebenen Schreibtafel und dem Unbeschriebensein distinguirt und nur das Letztere als das der Vernunft Analoge betrachtet wissen will *). Ein Vergleich ist sehr schlecht, wenn man ihn so weitläuftig studiren soll; er muss das Dunklere klarer machen; aber darf nicht dunkler sein, als das was zu erläutern ist.

Ist der Aristotelische Vergleich denn nicht ganz klar? Die Worte lauten: „Der Intellekt ist der Möglichkeit nach das Intelligible, aber in Wirklichkeit nichts davon, ehe er denkt. Man muss sich dies vorstellen, wie bei einer Schreibtafel, auf welcher noch nichts in Wirklichkeit geschrieben ist“ **). Das Bild ist klar genug an sich selbst,

---

Keine Schrift haftet in ihr, und darum kann auf die kleinste Tafel mehr als in tausend Bücher, es kann Alles auf sie geschrieben werden, indem die eine Schrift mit der andern wechselt.“ Eine Widerlegung ist überflüssig, weil der Interpret sich in keinem Punkte auf seinen Autor bezieht, noch beziehen kann.

*) Comm. de an. I. 30 fol. 138 b. *ἐπιτηδειότης τις ἄρα μόνον ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχήν, ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ κ. τ. λ.*

**) De anima III. 4. 11. *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δεῖ δ'οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ κ. τ. λ.* vergl. oben S. 477, Anmerk. 1.

denn Jeder kennt aus eigenem Gebrauch die Schreibtafeln, auf denen nichts steht, bis einer etwas darauf geschrieben hat. Ebenso soll nun die Vernunft ursprünglich die blosse Möglichkeit der Gedanken sein, bis man durch's Denken zu wirklichen Gedanken kommt. Warum soll nun durch Subtilitäten die einfachste Sache so verwickelt werden!

Ein Bild kann aber keine wissenschaftliche Analyse ersetzen und darf überhaupt nicht weiter hervorgezogen werden, als der Vergleichungspunkt erlaubt; da sonst die Abgeschmacktheit offenbar werden würde, wie wenn man aus einer Gleichung zwischen zwei Quotienten auch eine Gleichung zwischen ihren homologen Gliedern fordern wollte. Die unbeschriebene Tafel verhält sich zur beschriebenen, wie die mögliche Vernunft zur wirklichen. Nur diese beiden Verhältnisse sind gleich, aber nicht die homologen Glieder, und Alexander's Untersuchung, ob die mögliche Vernunft gleich der Tafel, oder gleich der unbeschriebenen Tafel, oder gleich dem Unbeschriebensein wäre, ist abgeschmackt. Und darum irrt auch Trendelenburg, der zu besorgt vor der Gefahr einer sensualistischen Erklärung den Alexander lobt *).

2. Warum die materielle Vernunft beim Denken immateriell wird.

Wenn wir sahen, wie die passive oder materielle Vernunft **) als das Mögliche und alles Aufnehmende mit

---

*) L. l. Tabula literaria non inertiae, qua per se omni vi carere videatur, imago est, sed potius facultatis, qua suscipiendi est capax. Allein nicht die Tafel wird verglichen, sondern ein bei ihr stattfindendes Verhältniss. Es heisst nicht *ὥσπερ τὸ γραμματεῖον*, sondern *ὥσπερ ἐν γραμματείῳ*.

**) Der *νοῦς παθητικὸς* heisst bei Alexander von Aphrodisias auch schlechtweg *ὁ ὑλικὸς νοῦς*.

der principiell gedachten Materie zusammenfiel: so scheint es nun Schwierigkeiten zu machen, dass die Vernunft, sobald sie wirklich denkt, immateriell sein soll. Wie kann die Materie immateriell werden?

Aristoteles erörtert diese Frage ausführlich, indem er die verschiedenen Erkenntnissstufen von der untersten, welche als Sinnlichkeit an das materielle Organ gebunden ist, bis zur höchsten, welche ganz immateriell wird, unterscheidet. Wir wollen in dieser Betrachtung mit der höchsten anfangen und dann erst die übrigen hinzunehmen.

Es ist nun sofort klar, dass die erste Substanz (*ἡ πρώτη οὐσία*) aus Materie und Form zusammengewachsen besteht, z. B. dieses einzelne Pferd, oder dieser einzelne Mensch Kallias oder Sokrates. Immateriell kann also keine Form oder Funktion desselben sein, es sei denn unter einer Bedingung; dass nämlich die Form desselben oder das Verhältniss (*λόγος*) der Theile sich nicht mehr auf particuläre Materie oder gegensätzliches Substrat (*ὑποκείμενον*) bezieht, sondern die Funktion oder Energie der letzten Materie ist. Wenn die letzte Materie das Subject oder Substrat der Energie ist, so ist nämlich keine Bewegung und kein Werden und keine qualitative und quantitative Veränderung vorhanden, sondern das Mögliche (*δύναμει ὄν*) ist einfach in Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*) übergegangen. Da somit nun auch keine passive Kraft mehr da ist, so kann auch kein Leiden stattfinden, wie bei der Wirksamkeit einer Energie auf ein fremdes Subject, sondern es ist dasselbe ganze Subject, welches leidend war und nun activ wurde und daher nicht mehr leidend ist. So ist also nur bei der Energie der letzten Materie keine Materie mehr vorhanden; denn nur bei dieser fehlen alle Charaktere der Materie, da weder Werden, noch Bewegung, noch Veränderung, noch Wachsen, noch Leiden stattfinden. Diese

Function ist daher rein immateriell. Die natürlichste Frage ist nun, warum sie nicht immer fortdauert? Diese wirft daher Aristoteles sofort auf*), und die Antwort haben wir schon kennen gelernt, weil nämlich das in Energie aufgegangene Subject (*ὑποκείμενον*), nämlich die letzte Materie, als Charakter die Vergänglichkeit hat. Desshalb lässt allein die ätherische Materie einen ewigen Actus zu, und desshalb ist nur Gott reiner und ewiger Actus, dem auch nicht einmal der Zeit nach das Können vorangeht.

Dies ist in der Kürze der Aristotelische Gedankengang. Wir wollen uns nun an einige Stellen erinnern und dieselben ausführlich erläutern; denn diese eben entwickelten Begriffe sind zwar sehr einfach und leicht verständlich, wenn man sie gefasst hat; aber sehr schwierig und der Grund unendlichen Streitens, wenn man sie noch nicht besitzt. Da auch Aristoteles selbst erst mühsam darauf kam, verlohnt sich die Ausführlichkeit.

3. Die Vernunft ist beim Denken ohne Leiden und immateriell.

Aristoteles stellt die Fragen im dritten Buche von der Seele klar auf, wie die Vernunft ihre Gegenstände

---

*) De anima III. 4. 12. *τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον.* Diese den Gang der Betrachtung unterbrechende Frage, erklärt Trendelenburg für importunum, so dass er darin verba ab aliena manu addita zu erkennen glaubt. Allein ich möchte sie nicht vermissen und finde es grade für den Aristotelischen Stil charakteristisch, dass er die Probleme, die er später löst (cap. 5. 2), die sich aber schon hier aufdrängen, kurz hervorhebt, ohne sie weiter zu erörtern oder sich im Gange der Betrachtung sonst dadurch stören zu lassen. Von den überall sichtbaren Beispielen erwähne ich nur eins de anima II. 1. 12 und 13, wo in analoger Weise der *νοῦς*, als *χωριστόν* vorläufig in Aussicht gestellt wird.

denken und doch einfach und unvermischt sein könne *) und wie sie sich selbst denken könne? Dies scheint beides unmöglich zu sein.

Denn wenn die Vernunft die Gegenstände denken soll, so haben wir zwei Contrahenten, das Subject und das Object. Ihre Gemeinschaft wird also darin bestehen, dass eins von Beiden handelt, das andere leidet, und dass ein Drittes Gemeinsames (*κοινόν τι*) dadurch in Beiden entsteht. Z. B. wenn ein Körper den andern in Bewegung setzt, so ist der erste thätig, der zweite leidend, und das Gemeinsame ist die Bewegung; oder wenn das Feuer auf die kalte Luft trifft und sie erwärmt, so leidet die kalte Luft und das Gemeinsame ist die Wärme **). — Wenn nun die Vernunft in dieser Weise die Gegenstände erkennt, so muss sie leiden, und folglich müsste ein Drittes in Beiden gemeinsam sein, und also müsste die Vernunft ein Gemischtes sein.

Die Lösung dieser Schwierigkeiten liegt darin, dass ein Unterschied gesetzt wird zwischen Leiden und Leiden. Leiden im eigentlichen Sinne findet nur Statt in dem Gebiet der Gegensätze, wobei ein gemeinsames, beide Gegensätze umfassendes Subject (*ὑποκείμενον*) vorausgesetzt wird z. B. die Luft, welche warm und kalt sein kann; die kalte Luft erleidet also etwas, wenn sie erwärmt wird; denn es ist diese Ueberführung in den

---

*) De anima III. 4. 9. *ἀπορήσειε δ᾽ ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν, ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν.*

**) De anima II. 5. 3. *πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος. διὸ ἔστι μὲν ὡς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, ἔστι δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, καθάπερ εἴπομεν· πάσχει γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ᾽ ὅμοιόν ἐστιν.*

Gegensatz gewissermassen eine Beraubung der Form (*στέρησις*) durch einen ihr unähnlichen Körper, zu dessen Form überzugehen sie gezwungen und ihm dadurch ähnlich wird. Dagegen wird die Ueberführung der Potenz in den Actus zwar auch Leiden genannt, ist aber davon zu unterscheiden; denn die Potenz kommt dadurch nicht zu etwas Anderem, Fremdem, Entgegengesetztem, da das active Princip nicht unähnlich ist, sondern sie kommt zu ihrer eigenen Natur (*ἐπὶ τὴν φύσιν*), also zu sich selbst und zu ihrem wirklichen Wesen (*ἐντελέχεια*)*). Durch diese Distinction ist die Schwierigkeit gelöst; denn die Vernunft, als leidende gedacht, ist die Potenz des Gedachten; sie ist dasselbe, was die Gegenstände des Denkens sind, und wird nur aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt**). Folglich findet kein Leiden in dem ersteren Sinne statt, und folglich ist die Vernunft, wenn sie denkt, einfach und nicht zusammengesetzt; denn sie besteht nicht aus Form und Materie, wie die warme Luft, da bei dieser die Form die Wärme ist, während

---

*) Ibid. II. 5. 5. *οὐκ ἔστι δ᾽ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν. — — τὸ δ᾽ἐκ δυνάμει ὄντος μανθάνον καὶ λαμβάνον ἐπιστήμην ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ ἤτοι οὐδὲ πάσχειν φατέον, ὥσπερ εἴρηται, ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν.* Wir haben hier ein Schwanken des Aristoteles, ob er den Ausdruck Veränderung (*ἀλλοίωσις*) zugestehen solle, oder nicht; wissen aber aus andern Stellen (vergl. oben S. 421), dass er sonst ganz entschieden schon bei der sinnlichen Wahrnehmung den Ausdruck Veränderung ablehnt.

**) Ibid. III. 4. 11. *ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον* (vergl. die vorige Anmerk.), *ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ᾽ ἐντελεχείᾳ οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῇ.*

als Materie die Luft bleibt, welche nicht in den Actus der Wärme aufgeht, sondern ebensowohl kalt sein kann, auch sich zu Wasser umwandeln kann u. s. w., und also nichts Einfaches ist. Wenn die sogenannte leidende Vernunft aber durch Lernen zum Denken also zur Wirklichkeit kommt, so findet keine Beraubung (*στέρησις*, *φθορά*) eines gegensätzlichen Zustandes statt, also kann man dies keine Veränderung und kein Leiden im eigentlichen Sinne nennen, sondern sie kommt zur Haltung (*ἕξις*) und zur Natur (*φύσις*) und bleibt daher einfach, unvermischt und eins und ist also Form ohne Materie.

4. Wie die Vernunft sich selbst denkt.

Die zweite Frage war, wie die Vernunft sich selbst denken könne? Schwierig ist dabei, dass wir zur Vernunft kommen durch Erkenntniss der äusseren Dinge (*τοῖς ἄλλοις*). Folglich müssten diese ja, wenn die Vernunft sich nur erkennt, indem sie diese erkennt (*εἰ μὴ κατ᾽ ἄλλο αὐτὸς νοητός*), selbst Vernunft haben, was Niemand zugeben wird, was aber nothwendig zu fordern wäre, da das Denkbare hier wie dort identisch sein müsste. Oder anderenfalls müsste die Vernunft ein Zusammengesetztes oder Gemischtes sein, indem sie an einem Dritten Antheil hätte, dessen Anwesenheit sowohl die andern Dinge, als sie selbst denkbar oder erkennbar machte *).

Die Lösung dieser Schwierigkeiten sucht Aristoteles vorzubereiten durch eine Eintheilung der Gegenstände der Vernunfterkenntniss (*τὰ νοητά*). Diese sind

---

*) De anima III. 4. 10. *ἔτι δ᾽ εἰ νοητὸς καὶ αὐτός* (sc. *ὁ νοῦς*). *ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις ὁ νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ᾽ ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει, ἢ μεμιγμένον τι ἕξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τἆλλα.*

nämlich entweder immateriell oder mit der Materie verbunden.

Das Gebiet der immateriellen Objecte macht keine Schwierigkeiten, weil bei diesen Subject und Object, Denkendes und Gedachtes zusammenfällt; denn die theoretische Wissenschaft und das wissenschaftlich Erkannte ist dasselbe *).

Dagegen tritt der Widerspruch hervor, wenn wir mit der Vernunft die materiellen Dinge erkennen. Bei diesem Falle aber hilft sich Aristoteles durch Unterscheidung von Vermögen und Wirklichkeit. Denn Denkbarkeit kommt denselben zu, aber nicht wirkliches Denken und Vernunft. Die Denkbarkeit ist die Möglichkeit oder das Vermögen der Vernunft (*νοητὸν δυνάμει*). Diese ist also in der Materie gegeben, was wir ja überall auch als die Aristotelische Lehre kennen gelernt haben; aber wirklich Gedachtes oder, was dasselbe ist, wirkliches Denken kann den materiellen Objecten nicht zuerkannt werden, weil dies, wie wir sahen, immateriell ist. — Die Vernunft andererseits besitzt sowohl das Object, das Gedachte, indem sie wirklich denkt, als sie auch selbst das Denkende oder Subject ist. Dieses Subject (*ὑποκείμενον*) ist aber nun nicht mehr Materie, weil es ja sonst nur, wie die materiellen Dinge, dem Vermögen nach denkbar oder denkend wäre, sondern hat grade den Uebergang aus dem Vermögen (*δυνάμει*) zum wirklichen Denken gemacht und ist mithin immateriell, und Subject und Object zugleich **).

---

*) Ibid. III. 4. 12. *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.*

**) Ibid. III. 4. 12. *ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης*

Die Erklärung dieser so schwierigen Stellen erscheint hierdurch nun ganz einfach. Die Schwierigkeit entstand ja auch bloss dadurch, dass man in dem Glauben an das Märchen von den passiven Seelenvermögen befangen war und sich besonders mit dem „intellectiven Vermögen" tröstete. Es liegt aber jetzt wohl auf der Hand, dass den materiellen Dingen keine Denkbarkeit, d. h. „intellectives Vermögen", zukommen könnte, wenn dies ein ausschliesslicher Besitz der Menschen wäre und in der Seele, welche Wirklichkeit (ἐντελέχεια) ist, irgendwie und irgendwo versteckt werden müsste.

f. Die Zwischenstufen zwischen Sinnlichkeit und reiner Vernunft.

Wenn nun das Verständniss der leidenden oder mamateriellen Vernunft durch meine Hypothese gewonnen ist und damit zugleich der Zusammenhang der Principien in der Aristotelischen und Platonischen Philosophie, was ich durch die vielen Einzeluntersuchungen zu verificiren und zur Evidenz zu bringen mich bemühte: so ist eine weitere Bestätigung auch daraus abzunehmen, dass die von unserem ausgezeichnetsten Geschichtsschreiber der Philosophie der Griechen hervorgehobenen Schwierigkeiten dadurch ausgeglichen werden *). Denn von meiner

---

δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει. Zur Deutung bemerke ich, dass ἕκαστον τῶν νοητῶν die allgemeinen Begriffe (τὰ καθόλου) angiebt, z. B. Qualität, Quantität u. s. w. Das Pronomen ἐκείνοις geht natürlich auf τοῖς ἔχουσιν ὕλην. Τῶν τοιούτων geht wieder auf die allgemeinen Begriffe und ist als objectiver Genetiv von νοῦς abhängig. Die δύναμις, da sie immateriell ist, bedeutet nicht passives, sondern actives Vermögen. Ἐκείνῳ bezieht sich natürlich auf νοῦς.

*) Zeller Phil. d. Griechen II. 2 (zweite Aufl.), S. 441. „Wir begreifen wohl, wie Aristoteles dazu kam, eine doppelte Vernunft im Menschen zu unterscheiden: weil er nämlich die allmähliche

Hypothese ausgehend kann man jetzt klar einsehen, warum die leidende Vernunft entsteht und vergeht, leidet und an den körperlichen Zuständen theilnimmt, und wesswegen sie doch, wenn sie fortschreitend sich selbst erkennt im reinen Denken, nothwendig immateriell werden muss. Zugleich aber bietet diese Hypothese noch den Vortheil, dass sie auch die von Zeller an Aristoteles getadelte „fühlbare Lücke zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, welche die Lehre vom νοῦς bei der durchgängigen Wechselwirkung von beiden offen lässt" *), wenn nicht ausfüllt, doch die Aristotelischen Versuche zur Ausfüllung zum Verständniss bringt.

1. Die gebrochene Linie.

Aristoteles fühlt die Nothwendigkeit, zwischen Sinnlichkeit und reine Vernunft verschiedene Stufen zu setzen, damit kein Sprung über diese Kluft nöthig sei, allein er

---

Entwickelung des geistigen Lebens, den Unterschied des Denkvermögens und der wirklichen Denkthätigkeit, nicht übersehen konnte, während doch zugleich seine sonstigen Grundsätze ihm verboten, die reine Vernunft sich in irgend einer Beziehung stoffartig zu denken, oder ihr wenigstens Eigenschaften und Zustände beizulegen, wie sie nur dem Stoffe zukommen können." S. 440. Anmerk. 4. „Dass die leidende Vernunft des Einzelnen auch entsteht, folgt aus ihrer Vergänglichkeit von selbst, dass sie an den körperlichen Zuständen theilnimmt, liegt theils hierin, theils in ihrem Namen, denn ein Leiden kann ja überhaupt nur dem Körperlichen zukommen." S. 441. „Ebensowenig erhalten wir über die Natur der leidenden Vernunft einen näheren Aufschluss." S. 442. „Aristoteles zieht sich schliesslich auf den unklaren und widerspruchsvoll zusammengesetzten Begriff der leidenden Vernunft zurück, als ob nicht er selbst uns anderswo gesagt hätte, dass das Leiden nur dem Stofflichen zukomme, zu welchem sich doch die Vernunft in keiner Beziehung rechnen lässt."

*) Ebends. S. 446 oben.

hat diese Stufen nicht durch technische Termini bezeichnet, und dies ist wohl der Grund, wesshalb man dieselben nicht bemerkt hat. Aristoteles ist aber nicht bloss ein Meister in der abstractesten Sprache, sondern auch in der Metapher; wir werden dies hier beurtheilen können, wenn wir die Metaphern deuten, womit er die Stufen von der Sinnlichkeit bis zur Vernunft bezeichnet hat.

Die Sinnlichkeit geht auf das Einzelne (τὸ καθ' ἕκαστον); allein das Wesen des Einzelnen ist das Allgemeine. Sofern dies aber in dem Einzelnen da ist und ohne das Einzelne nicht da ist, kann es von der Materie, woraus das Einzelne besteht, nicht getrennt werden. Für dies Verhältniss ist das bekannte Beispiel die Stumpfnasigkeit (τὸ σιμόν), welche dem Wesen und Begriff nach eine einwärts gekrümmte Linie bedeutet, wobei aber dieser Begriff ausschliesslich und unabtrennbar auf die Nase bezogen wird. So ist auch Fleisch (σάρξ) und Wesen des Fleisches (τὸ σαρκὶ εἶναι) verschieden, aber das Letztere, welches ein gewisses Verhältniss (λόγος) der Elemente bedeutet, findet sich nur und ausschliesslich im Fleische.

Nun entsteht die Frage, wodurch erkennen wir das Wesen des Fleisches (τὸ σαρκὶ εἶναι)? Mit der Sinnlichkeit nicht; denn diese geht auf das einzelne Fleisch und fühlt das Warme und Kalte, und alles das, dessen Verhältnissbegriff (λόγος τις) das Fleisch ist. Um nun diesen Act der Erkenntniss zu bestimmen, gebraucht Aristoteles folgende Wendung: Wir erkennen das Wesen der einzelnen Dinge nicht durch die Sinnlichkeit, sondern durch eine andere Kraft und zwar „entweder durch eine transscendente (χωριστῷ), oder wie sich die gebrochene Linie zu sich verhält, wenn sie ge-

streckt wird" *). Dieser Vergleich ist bis jetzt noch nicht verstanden.

Zur Kritik.

Trendelenburg sagt von diesem Vergleiche, dass er durch das herangezogene Bild zweifelhaft und dunkel sei**), und findet sich, nachdem er die Erklärungen von Themistius, Simplicius und Philoponus durchgegangen, zu dem Schlusse berechtigt, dass alle diese Erklärer nichts Brauchbares beigebracht haben. Den Grund sieht er mit Recht darin, dass sie ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Gegenstand der Erkenntniss, als auf die Erkenntniss selbst richteten***). Trendelenburg begründet desshalb eine neue Auffassung, indem er den Vergleich auf den Intellect und seine Thätigkeitsweise bezieht†). Darin jedoch stimmt er mit allen Erklärern überein, dass er bei dem Vergleich die grade Linie (linea recta) auf die Vernunft, die gebogene (inflexa) auf die Sinne bezieht. Das Neue seiner Auffassung aber liegt darin, dass er die grade Linie als das Wesen der gebrochenen auffasst; wenn man desshalb die gebrochene wieder ausdehne, so führe man sie auf ihr Wesen zurück, und so sei damit die Vernunft bedeutet, welche die Zufälligkeiten an der Materie ablöse und dadurch das Wesen und den Begriff derselben erkenne.

---

*) De anima III. 4. 7. *τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ, ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει.*

**) Comm. ad h. l. in quo allatae imaginis comparatio et ambigua et obscura est.

***) Simplicius z. B. sagt: *ἡ δὲ κλάσις δηλοῖ τὴν μέθεξιν· καὶ γὰρ ὁ ἰατρὸς οἷον καμφθεῖσά ἐστιν ἰατρική.*

†) L. l. intellectum ejusque qua agit rationem.

Wenn ich also Trendelenburg recht verstehe, so vergleicht er die Vernunft nicht mit der graden Linie, wie die früheren Erklärer, sondern mit dem Ausdehnen der gebrochenen Linie zur graden*).

Mir ist dabei anstössig, 1) dass in dem Griechischen der Vergleichungspunkt weder in die grade Linie, noch in das Ausdehnen gelegt ist, sondern in das Verhältniss der gebrochenen Linie zu sich selbst, wenn sie ausgedehnt ist. Wenn man darum mit Trendelenburg oder den Übrigen deuten wollte, so müsste im Texte umgekehrt stehen: „wie sich die grade Linie zu der gebrochenen verhält, nachdem letztere wieder ausgedehnt ist.“ Ich glaube, wenn man nicht das Vorurtheil der alten Commentatoren mitbringt, als müsste die grade Linie besser und herrlicher, als die gebrochene sein, so wird man auch keine Nothwendigkeit erblicken gegen die durch die Stellung der Worte angezeigte Meinung des Autors, die Erkenntniss mit der graden Linie oder mit der Ausdehnung zur Graden zu vergleichen, wobei es ausserdem noch höchst seltsam wäre, dass die grade Linie (εὐθεῖα) von Aristoteles mit keinem Worte erwähnt wird. 2) Zweitens sehe ich nicht, wie man die gekrümmte Linie auf ihr Wesen zurückführt, wenn man sie zur Graden streckt; denn mir scheint dadurch eben das Wesen der Krümmung und Brechung aufgehoben und entfernt zu werden. Das Wesen der Brechung ist nur durch Brechung zu verstehen, auch wenn man die Grade als Masz dabei braucht; die grade Linie aber lehrt ewig nur das Grade. 3) Drittens vermisse ich eine Anzeige, warum Aristoteles, wenn er mit seinem Ver-

*) L. l. Nec scriptum est εὐθεῖα, sed ὅταν ἐκταθῇ, quod ejusmodi est, ut in similitudine explicanda extendendi actio in numerum veniat.

gleiche auf die Vernunft (mens) hindeuten wollte, eine so fremdartige und symbolische Sprache reden würde. Wie oft hat er nicht das Wesen der Vernunft klar und im eigentlichsten Ausdruck bestimmt! Wozu hier am unrechten Orte in Bildern reden, die, wie man sieht, selbst seine gelehrtesten und geübtesten Ausleger in Ungewissheit versetzen. Ich erlaube mir desshalb zu meinen, dass Aristoteles einen Vergleich heranzieht, *um etwas was er nicht leicht in eigentlichem Sinne ausdrücken kann, dennoch wenigstens zu metaphorischer Deutlichkeit zu bringen.* Und ich unterstütze diese Bemerkung durch die ausdrücklichen Worte des Textes, wo es 1) heisst: „durch eine andere Kraft, entweder eine transscendente, oder wie“ u. s. w.*) Hier kann nun das zweite Glied, das mit „oder wie“ (ἢ ὡς) eingeführt wird, nicht auf die Vernunft gehen, weil man sonst von ihr die Bestimmung ausschliessen würde, welche ihr nach Aristoteles überall zukommt, nämlich die Transscendenz (χωριστόν), die völlige Trennung von der Materie. 2) Dann aber auch durch die zweimal wiederholten Worte „entweder durch eine andere Kraft, oder durch dieselbe aber in einem anderen Verhalten“ und wieder „durch eine andere oder durch dieselbe in anderer Haltung“ **). Es kann sich dabei also nicht bloss um ein andres Vermögen einfacher Art handeln, sondern entweder um eins, das wie die Vernunft ist, oder zwar um die Sinnlichkeit, aber in einem solchen Verhalten derselben, wie er es nur im Bilde ausdrücken kann.

---

*) ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ, ἢ ὡς ἡ κεκ. κ. τ. λ.

**) Ibid. III. 4. 429 b. 13. ἢ ἄλλῳ, ἢ ἄλλως ἔχοντι und ähnlich wieder p. 429 b. 20. ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει.

Meine Erklärung der Stelle.

Da mir nun diese Schwierigkeiten die bisherigen Auslegungen unzugänglich machen, so wage ich es, eine neue Deutung vorzulegen. Dazu geht man am Sichersten von dem ganzen Zusammenhang der Stelle aus; der Sinn muss sich construiren lassen.

Aristoteles unterscheidet die erscheinende Sache von ihrem Wesen, z. B. das Fleisch von dem Wesen des Fleisches (*τὸ σαρκὶ εἶναι*) und bemerkt, dass mit diesen Unterschieden im *Object* auch entsprechende Unterschiede in dem *erkennenden Subject* bestehen müssen. Das Fleisch als materielles wird erkannt durch die *Sinnlichkeit* (*τῷ αἰσθητικῷ*); denn durch diese fühlt man das Warme und Kalte und alle die Elemente, aus denen das Fleisch als ein gewisses Verhältniss (*λόγος*) derselben sich bildet. Aber womit erkennen wir nun eben dies Verhältniss als das Wesen des Fleisches, welches nicht an diese oder jene einzelne Erscheinung gebunden ist? Er sagt: *durch ein anderes Vermögen*, und das ist klar, denn da der Gegenstand nicht mehr sinnlich ist, so kann er auch nicht durch die Sinnlichkeit erkannt werden. Es muss dieses Vermögen also *entweder von der Sinnlichkeit abgetrennt* sein (*ἤτοι χωριστῷ*); das scheint ihn aber nicht zu befriedigen; denn wie kann man durch ein von der Sinnlichkeit gänzlich losgelöstes Vermögen Gegenstände erfassen, die sich doch nur auf sinnliche Erscheinungen beziehen? *) Er hält sich desshalb die zweite Möglichkeit offen, dass dieses Erkenntnissvermögen zwar nicht die Sinnlichkeit selbst

*) Hätte er dieses zugestanden, so hätte er auch die Gottheit mit der Erkenntniss der sublunarischen zufälligen Dinge beschweren müssen.

sei (ἄλλῳ sc. ῇ τῷ αἰσθητικῷ), aber doch vielleicht irgend ein Verhalten dieser selbigen Kraft (ῇ ἄλλως ἔχοντι), wodurch sie nicht wie die Sinnlichkeit auf die Objecte selbst gehe.

Nun entsteht die Frage, was das für ein Verhalten sei, und wie man sich die Sinnlichkeit vorstellen solle, wenn sie sinnliche Dinge nicht unmittelbar berührend erkenne, sondern von der Materie abgewendet das Wesen derselben erfasse? Hat Aristoteles dafür einen festen Schulausdruck? Ich wüsste keinen. Und was kann er anders meinen, als eine Erkenntniss, die nicht Sinnesempfindung oder Phantasiebild ist, sondern die, wie ein Gemeinbild oder allgemeine Vorstellung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in der Mitte steht. Nichts ist darum natürlicher, als dass er dieses schwierige Verhältniss durch ein Bild verdeutliche. Dass Aristoteles aber nicht etwa bloss hier, sondern überall zwischen die an das Materielle gebundene sinnliche Erkenntniss und die reine Vernunftselbstschauung ein Drittes in die Mitte setzt, brauche ich nicht zu zeigen. Ich erinnere daher nur an ein Paar Stellen. So spricht er von dem mathematischen Gebiet und sagt *), dass die mathematischen Gegenstände, die von der Materie nicht getrennt und selbständig existiren können, doch als wären sie getrennt und selbständig durch die Vernunft gedacht würden. Ebenso erfahren wir **), dass die Vernunft nicht ohne sinnliche Bilder (φαντάσματα) denken kann, dass sie aber dennoch nicht aus sinnlichen Bildern besteht, sondern nur an diesen die Ideen, welche selbst nicht sinnlich sind, erfasst. Überall hier haben wir die Schilderung nicht der reinen und ursprünglichen

*) De an. III. 7. 7.
**) De an. III. 8. 3.

Gedankenelemente *), sondern des auf die Erscheinungen gerichteten Denkens, das an dem sinnlichen Bild nicht das Sinnliche, sondern etwas davon verschiedenes Wesenhafteres oder Allgemeineres erkennt.

Und durch welche Vergleichung erläutert nun Aristoteles dieses vernunftartige Verhalten der Sinnlichkeit? Er sagt, es sei diese Art Erkenntniss, wie die gekrümmte Linie sich zu sich selber verhalte, wann sie ausgedehnt wurde. Krümmen und brechen wir eine Linie, so bewirken wir ein Anhalten in der rastlos sich von dem Anfangspunkt entfernenden Bewegung; die Bewegung kehrt also zu sich zurück, und je nach dem Winkel nähert sie sich ihrem Anfang, und je nach der Zahl der Brechungen nähern sich alle Theile der Linie einander und sammeln sich, so dass man eine beliebig gebrochene Linie von ungeheurer Ausdehnung doch gleichsam in der hohlen Hand zusammenfassen könnte. Denken wir uns nun das Gegentheil, so wird das nahe Zusammenliegende wieder von sich entfernt, die ganze Linie streckt sich in's Weite und kein Theil hat mit dem andern etwas zu thun, sondern es liegt alles auseinander und soweit als möglich von einander entfernt.

Ist dieses Bild nun nicht von grosser Deutlichkeit? Die Linie wird verglichen mit der Sinnlichkeit. Streckt diese sich, so liegen die sinnlichen Bilder alle auseinander, d. h. sie folgen einander in der Zeit in einer haltungslosen Flucht, wie dies in den Sinneserscheinungen und Phantasiebildern ja auch wirklich der Fall ist; krümmen und brechen wir aber die Linie, so bringen wir die Bilder zusammen, sie nähern sich, sind bei ein-

*) De an. III. 8. 16. *τὰ πρῶτα νοήματα.*

ander, und wir können sie zusammenschauen, was da geschieht, wo wir mit der Vernunft oder mit der vernunftartig sich verhaltenden Sinnlichkeit das Allgemeine an den Erscheinungen erkennen.

Hierdurch ist denn auch die Proportion, welche nach Aristoteles in jeder Metapher liegt, leicht aufzustellen; denn es verhält sich die zusammenfassende Erkenntniss des sinnlich-Allgemeinen zur in's Einzelne zerstreuten Sinnlichkeit, wie die gebrochene Linie zur ausgestreckten: oder mit Vertauschung der inneren Glieder der Proportion: es verhält sich die zusammenfassende Erkenntniss zur gebrochenen Linie, wie die Sinnlichkeit zur ausgestreckten; oder wenn wir es in Buchstaben ausdrücken wollen und die zusammenfassende Erkenntniss einerseits und die Allgemeinheit des Seins andrerseits durch die Klammer ausdrücken, das Subject und Object aber durch den Strich oben unterscheiden, so können wir die Proportion folgendermassen darstellen:

$$(a' + b' + c' + \ldots) : a' + b' + c' + \ldots = (a + b + c + \ldots) : a + b + c + \ldots$$

Bestätigung durch den Vergleich mit der Flucht.

Und dass diese Deutung, welche so nahe liegt, nun nicht etwa willkürlich oder wenigstens ebenso willkürlich erscheine, wie die früheren Auslegungen, welche von dem Gebiete der psychologischen Frage zu weitliegenden metaphysisch-mathematischen Problemen sich entfernen, so erlaube ich mir an eine andere Stelle zu erinnern, wo Aristoteles dieselbe Erkenntnissart in einem ähnlichen Bilde, man verstehe ja, wiederum in einem Bilde erläutert. Er sagt in seiner Erkenntnisstheorie am Schluss des Buches *), dass diese Erkenntnissvermögen, welche

*) Analyt. poster. II. 19.

nicht reine Vernunft (*νοῦς*) und nicht Sinnlichkeit (*αἴσθησις*) sind, weder abgetrennt (*ἀφωρισμέναι*, bei uns *χωριστόν*) sein können, noch auch von anderen höheren Erkenntnissvermögen herrühren, sondern von der Sinnlichkeit (*ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως*). Und zwar denkt er sich ihre Entstehung psychologisch, wie wenn in der Schlacht eine Wendung zur Flucht eingetreten ist, dann aber, sobald einer der Fliehenden stehen bleibt, auch ein zweiter zum Standhalten kommt und wieder einer und so fort bis es auch die ersten erreicht*). Die Fliehenden und nachher Stehen-Bleibenden sind nach der ausführlichen Erklärung, die Aristoteles selbst von seinem Vergleiche giebt, die sinnlichen Einzelbilder und das was aus der Sammlung wird, wenn jene sich von der Flucht erholen und zusammenstehen, das ist das Allgemeine, wie z. B. aus Kallias und den andern Wahrnehmungen einzelner Menschen dann die Vorstellung Mensch (*ἓν τῶν ἀδιαφόρων*), aus dieser aber lebendiges Wesen von dieser bestimmten Natur, und daraus wieder lebendiges Wesen u. s. fort in's Allgemeinere hinauf sich

---

*) Analyt. post. II. 19. *οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν. — — στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου. καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου κ. τ. λ.* Trendelenburg hat in seinen „Erläuterungen zu den Elem. d. Arist. Logik S. 125 und S. 128 die Worte *ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν*, wie ich glaube, nicht ganz zutreffend gedeutet. Er übersetzt: „bis sich der Befehl wiederherstellt.“ Mir scheint viel einfacher aus dem Zusammenhang hervorzugehen: „bis der Anfang, d. h. der erste Fliehende, zuletzt auch wieder zum Stehen kommt. Denn der Erste (*ἀρχή*) ist nothwendig der Letzte (*ἕως*), der zurückkehrt und sich wieder sammelt.

bildet. — Auf den ersten Blick sieht man auch die Aehnlichkeit beider Vergleichungen; denn die Flucht ist die sich streckende Linie, die Sammlung der zum Stehen Gekommenen ist die Annäherung der Theile der Linie aneinander durch Brechung.

Allgemeinere Auffassung.

Die Ausführlichkeit der hier angestellten Untersuchung muss sich durch die grosse Autorität der Scholiasten und Trendelenburg's rechtfertigen lassen; denn so leichthin darf man von ihren Wegen nicht abweichen. Zugleich handelt es sich aber auch um ein Princip der Auslegungskunst. Da die Auslegung den individuellen Charakter des Autors als massgebend zu nehmen hat, und da man aus seinem mathematischen und physischen Gedankenkreise den Satz beibringen kann, dass das Grade besser und vollkommener ist, als das Gekrümmte und Gebrochene: so scheint es allerdings richtiger zu sein, bei diesem Vergleich die grade Linie mit der höheren Erkenntniss zu vergleichen, und ich gestehe, dass mir desshalb auch zuweilen durch solche Autoritäten das Urtheil umgebogen wurde, so dass ich die gebrochene Linie als das Viele, die Grade als die Einheit ansah. Allein gegen den Zwang eines solchen Auslegungsprincips muss man sich principiell widersetzen, weil dadurch die Phantasie des Autors verarmen und auf's Trockene gesetzt werden würde. Die Freiheit der Bewegung muss man dem Aristoteles lassen, an einem Bilde bald diese, bald jene Seite herauszukehren, und seine Dialektik und Rhetorik bietet dafür auch viele Belege, wie z. B. wo er von dem Dichter, der die Maulesel nicht besingen wollte, weil sie von Eseln abstammten, anführt, dass er, durch Geld bewogen, das Blatt umwandte und sie als Töchter sturmwindfüssiger Rosse besang.

Obgleich also dieses Interpretations-Princip an sich nicht zwingend ist, so müsste es hier, auch wenn es gültig wäre, durch einen höheren Gesichtspunkt verbessert werden; denn bei Aristoteles ist die Grade durchaus nicht die vollkommenste Linie, sondern vielmehr die gekrümmte, nämlich die sich in den Ausgangspunkt zurückbiegende Kreislinie. Ueberall schildert Aristoteles das Vollkommenste als das Umbiegen (*ἀνακάμπτειν*) des Endes in den Anfang, sowohl bei der Bewegung der Sterne, wie bei den physischen Processen des Stoffwechsels. Und bei der Hand zeigt die Streckung (*ἔκτασις*) das Viele, die Beugung und Brechung (*κάμψις*) aber die Einheit, wodurch die Hand allein zusammenfassen (*περιλαμβάνειν*) kann. So wird auch überall das Auseinandergehen (*ἐκτείνεσθαι*) und das in sich zur Einheit Zusammengehen (*συνιέναι εἰς αὑτό*) entgegensetzt. Darum fordert auch Aristoteles die inductive Methode, welche durch Zusammendrängen (*συνείρειν*) und Zusammentreiben (*συνάγειν*) des vielen Einzelnen das Eine und Allgemeine zusammenschaut (*σύνοψις*). Was man ähnlich in den mechanischen Problemen in Bezug auf die Bewegung lesen kann. Aristoteles weist dort nach, dass je spitzer der Winkel der Brechung bei zwei Linien sei, desto ähnlicher die Geschwindigkeit der Bewegung werde; je stumpfer aber der Winkel werde, desto entgegengesetzter die Bewegung, weil die Linie grader werde; und dass bei der vollständig Graden auch ein vollständiger Gegensatz vorhanden sei *).

---

*) Mechanic. 23 p. 855. 16. *αἱ μὲν γὰρ ἐναντιώτεραι γίνονται διὰ τὸ ἀμβλυτέραν γίνεσθαι τὴν γωνίαν, αἱ δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὰ αὐτὰ διὰ τὸ συνάγεσθαι τὰς γραμμάς. — — καὶ ὅσῳ ἂν ἀμβλυτέρα ἡ γωνία ᾖ, ἐναντιώτεραι αἱ φοραὶ γίνονται· εὐθυτέρα γὰρ ἡ γραμμὴ γίνεται. εἰ δ' ὅλως εὐθεῖα γένοιτο, παντελῶς ἂν εἴησαν ἐναντίαι.*

2. Die Stumpfnase in der Mathematik.

Wie Aristoteles nun von der Sinnlichkeit, welche das Einzelne wahrnimmt, aufgestiegen war zu einem höheren Verhalten derselben Kraft, wodurch in dem materiellen Einzelnen durch Vergleichung oder Zusammengehn des Vielen das Allgemeine erkannt wird: so versucht er in derselben Weise auch im abstracten Gebiete der Mathematik diese Erhebung der Erkenntniss auf eine höhere Stufe nachzuweisen. Seine äusserst knappe Darlegung aber hat so viele Schwierigkeiten und Missverständnisse herbeigeführt, dass wir auch etwas umständlicher dabei verweilen müssen. Die Worte des Aristoteles lauten:

„Wiederum im abstracten Gebiete verhält sich das Grade wie die Stumpfnase; denn es (das Grade) ist mit dem Continuirlichen verbunden; das Wesen desselben aber, wenn verschieden ist das Grade-sein und das Grade, (wird) durch eine andere (Kraft erkannt); es soll (das Wesen desselben etwa) die Zweiheit sein. Mit einer andern Kraft also, oder mit einer andern Haltung (derselben Kraft) erkennen wir dies“ *).

Kritik des Trendelenburgschen Commentars.

Die Worte „das Grade verhält sich wie die Stumpfnase“ (*τὸ εὐθύ ὡς τὸ σιμόν*) will Trendelenburg so verstehen, als wenn Aristoteles nicht an eine mathematische grade Linie gedacht hätte, sondern an eine in der Materie ausgedrückte, was der Vergleich mit der

*) De anima III. 4. 8. *Πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γάρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ, ἄλλῳ· ἔστω γὰρ δυάς. ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει.*

Stumpfnasigkeit anzeigen soll *). Dies perpetuum exemplum der Stumpfnasigkeit soll die mathematischen Bestimmungen des Graden und Gekrümmten, die an der Nase vorkommen, als mit der Materie verwachsen zur Erkenntniss bringen **).

Darum macht Trendelenburg nun auch der Satz: „denn es ist mit dem Continuirlichen verbunden" (*μετὰ συνεχοῦς γάρ*) Schwierigkeit; denn mit Themistius unter dem Continuirlichen (*συνεχές*) die Materie zu verstehen, ist gegen den Aristotelischen Sprachgebrauch; andrerseits das Continuirliche von der graden Linie auszusagen, ist überflüssig, weil selbstverständlich. So möchte Trendelenburg annehmen, es sei hinzugefügt, um zu erklären, wiefern man das Grade mit dem Stumpfnasigen vergleichen könne, da ja auch das Stumpfnasige als ein Continuum in's mathematische Gebiet gezogen werden könne ***).

Man sieht, das zuerst dass Stumpfnasige (*σιμόν*) andeuten soll, die Grade wäre als eine materielle gedacht; nun umgekehrt muss die Continuität der Graden das Stumpfnasige in das mathematische Gebiet bringen.

Die Schwierigkeit wird dann aber bei der Erklärung der Zweiheit (*δυάς*) vollständig. Trendelenburg bemüht sich mit Philoponus und Simplicius, die Stelle zur Klarheit zu bringen, verwirft die Erklärung der Begriffe durch dunkle Zahlen und schlägt schliesslich vor, unter der Zweiheit (*δυάς*) die doppelte Erkenntnissart (duplex

---

*) L. l. Linea recta, i. e., ut *τὸ σιμὸν* additum docet, in ipsa materia expressa.

**) L. l. In iis quae ad mathematica revocantur, rectum aeque atque aduncum, quod in naso cernitur, cum materia coaluisse, et cum ipsa sub cognitionem cadere.

***) L. l. p. 481. Quare propterea additum putaverim, ut cur recti rationes (*τὸ εὐθύ*) *τῷ σιμῷ* comparari queant intelligatur. Nam ipsum etiam *σιμόν* tanquam continuum ad mathematica redigi posse.

cognitionis genus) zu verstehen, allein da ihm die dunkle und gleichsam in der Schwebe gehaltene Setzung der Zweiheit mit Recht verdächtig ist, so möchte er (nisi subtilius videatur) gleichsam eine Art Definition des Graden darin anerkennen, was nun wiederum, so richtig es ist, ohne Zusammenhang mit seiner ganzen Erklärung der Stelle bleibt.

Neue Erklärung der Stelle.

Wenn diese Betrachtungen Trendelenburgs nicht an sich so lehrreich und sein Gedankengang nicht so vorsichtig und interessant wäre, so würde ich ihn nicht so ausführlich analysirt haben. Ich wage nun eine neue Erklärung vorzutragen, durch welche alle diese Schwierigkeiten und Zweifel wegfallen und die Stelle in deutlichstem Zusammenhange mit dem Vorhergehendem erscheint.

Aristoteles hat bisher den Gegensatz von Wesen und Erscheinung im materiellen oder sinnlichen Gebiete verfolgt an dem Beispiel von Fleisch und Wesen des Fleisches (*τὸ σαρκὶ εἶναι* und *σάρξ*). Das Fleisch ist wie die Stumpfnase ein Dieses in einem Diesem und daher nur mit der Sinnlichkeit zu erkennen; das Wesen des Fleisches aber ist ein Allgemeines, das zwar an der einzelnen Erscheinung erkannt wird, aber entweder durch ein anderes Erkenntnissvermögen oder wenigstens durch ein anderes Verhalten der Sinnlichkeit.

Er wendet sich nun zum mathematischen Gebiete (*ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων*), und folglich sind alle Erklärungen, die nun wieder die Materie hereinbringen wollen, offenbar falsch. Auch in diesem Gebiete soll sich derselbe Gegensatz zeigen. Die Wiederholung derselben Betrachtung liegt in dem Worte „Wiederum“

(*πάλιν*) und ferner darin, dass wie vorher das Fleisch mit der Stumpfnasigkeit (*ὥσπερ τὸ σιμόν*) verglichen wurde, nun ebenfalls das Grade (*εὐθύ*) damit verglichen wird (*ὡς τὸ σιμόν*). Das Grade (*εὐθύ*) ist also das Beispiel für diesen Gegensatz im mathematischen Gebiete. Wiefern kann dies nun auch doppelt, d. h. einerseits mehr concret, andererseits mehr mit der Vernunft oder abstract betrachtet werden? Aristoteles antwortet: Das Grade (*εὐθύ*) ist erstens wie das Stumpfnasige ein Dieses in Diesem, nämlich im Raume (*μετὰ συνεχοῦς*), also geometrisch die grade Linie oder was wir sonst im continuirlichen Gebiete gerade nennen. Aber zweitens das Wesen des Geraden (*τὸ εὐθεῖ εἶναι*), wenn dies ja, wie er fordert, verschieden ist von dem continuirlichen Graden, soll nun etwa kurz definirt die Zweiheit (*δυάς*) sein. Darin liegt offenbar eine arithmetische Bestimmung; und zwar nicht die Zwei meint er, sondern die Zweiheit, die auf alle graden Zahlen passt. Da bei der Zweiheit nun das Merkmal des Continuirlichen fehlt, so wird dies Wesen des Graden auch durch ein andres Erkenntnissvermögen erfasst werden, als das Grade im Raume, oder wenn mit demselben, dann doch mit einem anderen Zustand und Verhalten desselben Vermögens (*ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει*).

Wir haben hier also eine genaue und klare Durchführung desselben Gedankens; was eine schematische Aufstellung leicht vor die Augen bringt *).

---

*)

Sinnliches Gebiet.	Mathematisches Gebiet.
A. Objective Seite.	
1. *ἡ σάρξ* (*τόδε ἐν τῷδε — ὥσπερ τὸ σιμόν — οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης*).	1. *τὸ εὐθύ* (*ὡς τὸ σιμὸν — μετὰ συνεχοῦς*).
2. *τὸ σαρκὶ εἶναι.*	2. *τὸ εὐθεῖ εἶναι.*

Die *Arithmetik*, von der Aristoteles in den Analytiken lehrt, dass sie *höher* und *schärfer* wäre als *die ihr untergeordnete Geometrie*, wird desshalb entweder durch ein anderes Vermögen erkannt, oder durch *dieselbe mathematische Kraft*, nur in einem anderen Zustande oder Verhalten derselben. — Und es ist darum natürlich, dass Aristoteles die Auffassung des Allgemeinen im sinnlichen Gebiete nur durch einen Vergleich beschrieb, wie es uns nicht überraschen kann, dass er im mathematischen Gebiete das Wesen des Graden in der Zweiheit nur hypothetisch aufstellt. Denn es kommt ihm überhaupt hier nicht auf Definitionen und Beweise an, sondern nur auf die kurze Andeutung, dass es *Zwischenstufen zwischen Sinnlichkeit und reiner Vernunft* giebt, und dass die höheren Stufen, auf welchen jedesmal das Allgemeine der unteren Stufen erkannt wird, sich als ein modificirtes Verhalten der untergeordneten Erkenntnisskraft, nämlich als ein Zusammengehen in sich aus der Vielheit zur Einheit und zur Allgemeinheit erklären lassen.

3. Allgemeine Proportion zwischen den Stufen der subjectiven und objectiven Entwickelung.

Die eben verfolgte Untersuchung führt Aristoteles nun zum Abschluss, indem er folgert, dass man verallgemeinernd sagen könnte: „allgemein also, wie die Dinge trennbar sind von der Materie, so auch die Erkenntniss-

---

B. Subjective Seite.

1. Sinnlichkeit (τῷ αἰσθητικῷ).	1. Geometrische Anschauung.
2. Kraft, das Allgemeine im Sinnlichen zu erfassen (ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι).	2. Arithmetische und noch allgemeinere Anschauung (ἑτέρῳ ἢ ἑτέρως ἔχοντι).

kräfte“ *). Da es Trendelenburg nicht gelungen war, die früheren Sätze in's Klare zu bringen, so verwickelt sich auch natürlich hier seine Deutung in's Willkürliche. Er meint, es würden die Begriffe der Dinge durch Erkenntniss von der Materie abgehoben; er versetzt also, indem er das objectiv gemeinte Wort (*χωριστά*) subjectiv wendet, den ganzen Vorgang in das Subject. Darum kommt ihm nun auch die Folgerung bedenklich vor, dass der Geist in gleicher Weise vom Körper getrennt werde. Er stellt es desswegen als eine Frage auf, ob Aristoteles lehre, dass der erkennende Geist, wie er seine Erkenntnisse von der Materie abzieht, mit abgetrennt würde? **)

Sollte man den Gedanken nicht viel einfacher verstehen können? Lassen wir das wunderliche Abziehen der Begriffe von der Materie, wovon die Stelle ganz und gar nichts sagt, einmal bei Seite, so haben wir den klaren und schlichten Gegensatz, der in den beiden vorigen Untersuchungen überall hervortrat und der hier mit der generalisirenden Partikel (*ὅλως*) recapitulirt wird. Es wird nämlich ein Vergleich (*ὡς — οὕτω*) zwischen den Dingen, als den Objecten, und dem Geiste, als dem Subjecte, angestellt. In demselben Grade und in derselben Art, wie das Wesen der Dinge abtrennbar ist von der Materie, in demselben Grade und in derselben Art sind auch die Erkenntnissvermögen von einander abtrennbar. Wie nun z. B. das Wesen des Fleisches mit der Materie, dem Warmen und Kalten und den Elementen zusammenhängt und nicht für sich abge-

*) De anima III. 4. 8. *Ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν.*

**) L. l. Rerum, si verum quaeris, notiones a materia cogitatione segregantur. Num vero ex hac similitudine ipsam mentem a corpore segregari concludit?

trennt und selbstständig sein kann, aber doch als ein allgemeines Verhältniss irgendwie auch von der einzelnen Materie unabhängig ist: ebenso verhält sich unser Begriff vom Fleische zu den einzelnen sinnlichen Vorstellungen desselben. Und ebenso verhält sich dies im mathematischen Gebiete.

Aristoteles sagt desshalb hier nichts aus über unsere Abhebung der Begriffe von der Materie, und bestimmt zunächst nichts über die Abtrennung des Geistes von der Materie, sondern er sagt nur, dass die Trennung oder Verwachsung der verschiedenen Erkenntnissvermögen von oder mit der Sinnlichkeit genau proportional sei der Trennung oder Verwachsung des Allgemeinen oder Wesenhaften in der Natur von oder mit der Materie.

Da er aber bisher immer mit den Worten „oder durch ein anderes Verhalten derselben Kraft“ (ἢ ἑτέρως ἔχοντι) geschlossen hatte, so ist anzunehmen, dass er alle Erkenntnissvermögen als Stufen oder Verhaltungsarten der Sinnlichkeit ansehen konnte, und es bleibt ihm daher nun die Frage übrig, zu welcher er sofort übergeht, wiefern dennoch die Vernunft (νοῦς) gänzlich von der Sinnlichkeit und daher auch von den Sinneswerkzeugen und also von dem Körper getrennt sei.

Ueber diese Frage haben wir aber die Untersuchung schon oben (vergl. S. 480 ff.) vorweg genommen, so dass wir hier nur die Aufmerksamkeit auf die Zwischenstufen richteten, die sich alle aus der Sinnlichkeit entwickeln und zwar dadurch, dass dieselbe dem objectiven und idealen Wesen der Natur gemäss und mit ihm symmetrisch oder proportionirt sich aus der Einzelnheit der Anschauung zu immer grösserer Allgemeinheit erhebt, wie das Wesen der Dinge auch nicht in den zufälligen Existenzen besteht, sondern als ein reales Allgemeines dem einzelnen Wer-

den immanent ist und als ein Ehrwürdiges und Göttliches zu betrachten ist *).

Auf diese Weise wird also die leidende oder materielle Vernunft als blosses Vermögen stufenweise durch die actuellen Formen der objectiven Welt zum Actus erhoben, zuerst durch die sinnliche äussere Form zur sinnlichen Anschauung, dann durch den in den Dingen immanenten Logos znr Gattung und so immer höher zum Allgemeinen hin und mithin auf inductivem Wege. Das Allgemeinste aber der Materie oder der leidenden Vernunft wird als Subject (*ὑποκείμενον*) in dem Allgemeinsten der objectiven Form (*εἶδος*) zur Wirklichkeit kommen**). Das Allgemeinste der Materie ist aber die Materie als substantielles Princip, und das allgemeinste Object ist die substantielle Form der Welt, die göttliche Vernunft, welche als ewig thätige Vernunft die leidende Vernunft in die ihr synonyme thätige menschliche Vernunft überführt, als in den immateriellen Actus der Welt.

Patripassianismus.

Wie bei den andern Begriffen, so wollen wir auch hier bei der leidenden Vernunft der späteren dogmatischen Streitigkeiten in der christlichen Kirche gedenken. Wie ich sehe, fasst man diese Fragen gewöhnlich so auf, als wären dieselben durch die heiligen Schriften und die darin enthaltenen widerstreitenden Aeusserungen über den Vater und den Sohn und das Leiden des Einen oder des Andern entstanden. Allein es ist ersichtlich genug, dass solche Subtilitäten mit der Religion nichts zu schaffen

---

*) Vergl. oben S. 426.

**) U. a. St. Analyt. post. II. 20 f. *καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.* Vergl. auch oben S. 472.

haben; sie gehören, wie alles Subtile und Exacte nur der Wissenschaft an. Diese Streitigkeiten stammen daher aus der Griechischen Philosophie, welche längst der Kampfplatz aller dieser Fragen war, und wo man schon vier Jahrhunderte vor der Entwickelung des Christenthums dieselben Parteien und Lehren hatte. Da nun die gebildeten Christen über ihre Religion zu philosophiren unternahmen, so mussten sie nothwendig auch in diese metaphysischen Probleme eingehen. Wenn wir daher auch gar keine historische Kunde über diese dogmatischen Streitigkeiten besässen, so würden wir doch a priori voraussetzen, dass in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche früher oder später die Frage hätte entstehen müssen, ob die Vernunft des Vaters, welche mit der Vernunft des Sohnes von einerlei Wesen ist, an dem Leiden dieses letzteren theilnimmt oder nicht.

Die Aristotelische Lehre scheint die vollständige Leidenslosigkeit *) des Vaters zu fordern, weil die göttliche Vernunft bei Aristoteles ganz transscendent (*χωριστόν*) jenseit der Welt steht, wobei aber die Homusie und Parusie in dem Sohne nicht ausgeschlossen ist. Dagegen würden umgekehrt die Anklagen des Aristoteles gegen Plato darauf führen, bei diesem einen Patripassianismus vorauszusetzen, vorzüglich, da Aristoteles die Weltseele ja sogar mit dem Schicksale Ixion's **) zu verspotten versuchte. Allein nach der Wahrheit und nicht nach diesem Schein urtheilend müssen wir in beiden Philosophen die vollständige Uebereinstimmung der Lehre in diesem Punkte anerkennen und können daher auch hier behaupten, dass die kirchliche orthodoxe Lehre den

---

*) Die *ἀπάθεια* oder das *ἀπαθές* des *νοῦς* (de anima III. 4. 3—6).

**) Vergl. oben S. 253.

wahren Sinn der Philosophie getroffen und feierlich als Dogma sanctionirt hat. Denn der Vater als solcher ist schlechthin ohne Leiden; der Sohn aber leidet, jedoch auch nur nach der menschlichen Seite, d. h. theils physisch, theils in der Region der Affekte des Gemüths, und drittens auch nach der niederen Erkenntnissstufe, welche sich auf das Zufällige und Mögliche bezieht und daher immer Meinung (*δόξα*) bleibt *). Nach der göttlichen Seite aber (als *νοῦς*) leidet auch der Sohn nicht, theils weil das Wesen der Vernunft die Identität (*ταὐτόν*) und Bewegungslosigkeit, oder der intelligible Himmel ist, theils weil die Entstehung derselben keine eigentliche Entstehung ist, sondern als ewiges Wesen und Leben unmittelbar aus der Potenz in Actus übergeht.

Es wäre eine interessante Aufgabe, dies im Einzelnen historisch-kritisch an der Entwickelung des Dogma's nachzuweisen; allein für uns liegt die Frage seitab. Ich

---

*) Ich beziehe mich hier auf Athanasius, bei dem der Streit aus seiner Verworrenheit sich schon in die reinen philosophischen Begriffe abgeklärt hat. Die Verwirrung entstand durch die sehr mangelhafte philosophische Bildung der früheren Lehrer; die grossen Kirchenlehrer aber sind alle ausgezeichnet geschulte Philosophen. — Dass Christus als Mensch auch dem Nichtwissen unterworfen war, lehrt Athanasius überall. Vergl. meine Gesch. des Begr. d. Parusie S. 79 und 82. Die Platonische Grundlage des Dogma sieht man z. B. in seiner Epist. ad Epict. 6 p. 905. *αὐτὸς πάσχων ἔλεγε· τί με δέρεις; καὶ ἄψαυστος ὢν ὁ λόγος τῇ φύσει ὅμως ἔλεγε· τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας. — — ἃ γὰρ τὸ ἀνθρώπινον ἔπασχε σῶμα τοῦ λόγου, ταῦτα συνὼν αὐτῷ ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν, ἵνα τῆς τοῦ λόγου θεότητος μετασχεῖν δυνηθῶμεν. καὶ ἦν παράδοξον ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων, πάσχων μὲν ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δέ, ὅτι τῇ φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθής ἐστι. καὶ αὐτὸς μὲν ὁ ἀσώματος ἦν ἐν τῷ παθητῷ σώματι, τὸ δὲ σῶμα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν ἀπαθῆ λόγον κ. τ. λ.*

erwähnte die Sache nur, weil wir nach den obigen Untersuchungen nun mit einem Blick alle die Motive des Streits übersehen und gleichsam die Enden aller der verschlungenen Fäden jener oft unverstandenen und wunderlichen dogmatischen Distinctionen und Controversen in der Hand halten und daher die Structur des ganzen geschichtlichen und begrifflichen Gewebes leicht analysiren können.

§ 11.

Die wirkende Ursache.

Man hat neuerdings bemerkt, dass „bei Aristoteles eine kritisch-analytische Behandlung der Grundbegriffe fehle, und auch die Principien der Forschung seien nicht klar herausgearbeitet und vor der Anwendung entwickelt, sondern wir müssten sie aus gelegentlichen Bemerkungen zusammenzustellen suchen“ *). Dies kann schwerlich im strengen Sinne zugestanden werden, da Aristoteles ja der Erste war, der die historisch-kritische Behandlung einführte, dem wir desshalb auch die erste Geschichte der Philosophie verdanken, und der so sehr die Analysen liebt, dass sein drittes Wort beinahe immer „zum Beispiel“ lautet. Für seine Methode ist dies sehr charakteristisch; denn durch Analyse solcher beispielsweise angeführten Thatsachen entwickelt er die Principien zu einer ihm eigenthümlichen analytischen Deutlichkeit. Dennoch mag der Satz, in weiterem Sinne nach dem Mehr oder Weniger verstanden, immerhin gelten. Wenn wir aber den wahren Sinn desselben dahin auslegen, dass dem Aristoteles die Principien gewissermassen schon feststanden und als fix und fertig an die Spitze

*) Eucken, Methode d. Arist. Forsch., 1872, S. V.

der Untersuchungen gestellt werden: was können wir daraus schliessen? Ich denke, dass die bisherigen Erörterungen die Erklärung dafür liefern. Er erbte die Principien aus den sorgfältigen und umfassenden Arbeiten der Akademie. Will man desshalb über die Principien weitere Auskunft haben, so muss man auf Plato zurückgehen. Denn der im Verhältniss zu Plato auffallende apodiktische und synthetische Charakter der Aristotelischen Philosophie ist nur durch diese Erbschaft, durch diese aber trotz der für Aristoteles charakteristischen Neigung, zu sammeln und historisch und empirisch und analytisch-kritisch zu verfahren, vollständig erklärt.

Aristoteles erbte die wirkende Ursache.

Dass sich dies nun ebenso in Bezug auf die wirkende Ursache verhält, haben wir oben *), wo uns die Untersuchung auf den Philebus führte, schon gesehen. Wir mussten dort und an vielen andern Stellen auch erkennen, wie Aristoteles genau nach dem Muster des Platonischen Gedankens seine wirkende Ursache näher bestimmt hat. Denn da er den Plato anklagt, die wirkende Ursache in die Ideen verlegt und dadurch dieses, von ihm so bedeutsam hervorgehobene Princip auf ein anderes zurückgeführt zu haben: so könnte man zunächst vermuthen, er werde nun seinerseits die wirkende Ursache etwa in das Nicht-Ideale, also in die Materie setzen. Allein das wäre gründlich geirrt, da die Materie ja soweit entfernt ist, Ursache zu sein, dass sie vielmehr ohne wirkende Ursache nicht einmal aus dem Zustande der Potenz zum eigentlichen Dasein kommen kann. Ausserdem würde er dadurch desselben Fehlers schuldig werden,

---

*) S. 261—269.

dessen er Plato beschuldigt; er hätte nämlich dann ein Princip unrechtmässig eliminirt. In der That aber setzt er die wirkende Ursache weder in die Materie, noch in die Idee (εἶδος), sondern in die lebendige Gemeinschaft beider, oder in die durch Uebergang zum Actus in der Materie real gewordene und vorhandene Idee. Diese Bestimmung aber ist Platonisch, wie wir oben sahen, denn bei Plato ist die Ursache die Einheit, in welcher sowohl das Ewige und Ruhende und Ideale, als das immer Vergängliche und Bewegliche und Reale zusammen ist. In dieser Einheit massgebend ist sowohl bei Plato als bei Aristoteles die Idee oder Form; bei Plato braucht dies nicht weiter gezeigt zu werden; bei Aristoteles aber genügt auch schon die Bemerkung, dass die Idee der Actus ist, die Wirklichkeit der Dinge, und dass nur das Wirkliche wirkt, und dass also nur nach dem Mass und Wesen der Idee die wirkende Ursache wirken kann. Wenn also Aristoteles spottet, die Idee erzeuge ja keine Menschen, sondern nur der Mensch den Menschen, so ist das nur eristisch; denn Plato lehrte, dass der Mensch dem Menschen wie im Fackellaufe die Fackel des Lebens weiter zu tragen reiche, und er führt nirgends die von der Materie abgesonderte Idee als Ursache vor, und Aristoteles seinerseits geht in keiner einzigen Beziehung über die Stellung, welche die wirkende Ursache bei Plato erhalten hat, hinaus; denn selbst im sittlichen Gebiete, wo Aristoteles so nachdrücklich auf die wirkenden Ursachen im Klima, in der Abstammung, in der Gewöhnung und Übung hinweist, findet man bei jedem Punkte in Plato's Dialogen das genaueste Vorbild vorgezeichnet und viel ausführlicher begründet. — Das zum herrschenden Dogma gewordene Vorurtheil, begründet auf die eristischen Anklagen des Aristoteles, als unterscheide sich Plato von Aristoteles dadurch, dass er noch

keine wirkende Ursache ausser der Idee kenne, dieses Vorurtheil muss fallen.

Eigenthümlichkeit des Aristoteles.

Wenn Aristoteles sich also von Plato principiell nicht unterscheidet, so bleibt bloss der quantitative Gegensatz übrig, das Mehr oder Weniger. Da die Principien von Plato in einer Weise entwickelt waren, dass Aristoteles nicht darüber hinauszugehen vermochte, so konnte er seine eigenthümliche Leistung nur darin sehen, die Platonische Gedankenfülle systematisch zu ordnen und damit zugleich Metaphern in exacte Terminologie auszubilden, andererseits die Principien in einem möglichst grossen empirischen Material durchzuführen. Beides ist sein eigenthümliches Verdienst.

Hierdurch werden wir den Punkt finden, auf den sich seine eristische Kritik mit scheinbarem Rechte stützte. Plato hatte nämlich, sowohl im Phädon, wie auch sonst überall nicht verläugnet, dass er die Naturforschung nicht zur Philosophie rechne und keinen Anspruch erhebe, darin mit den Naturkundigen zu wetteifern. Da er aber nicht vermeiden konnte, die Natnr im Allgemeinen in seine Untersuchungen zu ziehen, so setzte er die logische Betrachtung an die Stelle der empirischen, und dies ist der Punkt, an welchen Aristoteles seine Kritik anknüpft. Er sagt, Plato habe bloss über Entstehen und Vergehen im Allgemeinen geforscht, aber nicht im Einzelnen, nicht wie Fleisch und Knochen und alles Derartige entsteht; ferner nicht über die Ortsbewegung, nicht über die qualitativen Veränderungen und auch nicht über die quantitativen Veränderungen, die sich durch Wachsen und Abnahme zeigen *). Diese Unkunde und Unerfah-

---

*) De gen. et corr. I. 2. p. 315 a. 29. *Πλάτων μὲν οὖν μόνον*

renheit Plato's sei die Ursache, dass er nur auf wenige Thatsachen hinblickend, sich leichter zu übereinstimmenden Allgemeinheiten erhebe und dann bloss im Gebiete der Begriffe arbeite, während die ächten Naturforscher Principien suchten, die auf möglichst viele Erfahrungen sich erstreckten und daher eine grössere Erkenntniss der wirklichen Dinge erreichten *).

Dieser von Aristoteles an den verschiedensten Stellen hervorgehobene Gegensatz gegen Plato und die Pythagoreer ist sehr begründet, aber es ist kein principieller Gegensatz; denn Plato behauptet nirgends, man könne auch ohne Wahrnehmung erkennen, dass der Schnee weiss ist, vielmehr leitet er alle Erkenntniss, sogar auch die der Ideen, von der Vermittelung der sinnlichen Wahrnehmung und der Erfahrung ab, durch welche wir an die Idee erinnert, d. h. zum Erfassen des Allgemeinen in reiner Vernunft hinübergeleitet werden. Wenn Plato aber behauptet, dass das Wesen auch der sinnenfälligen Dinge doch nicht durch sinnliche Wahrnehmung und Meinung darüber erkannt werden könnte, sondern mehr noch durch mathematische Berechnung und dialektische Erörterung der Begriffe, so ist in dieser Principienfrage Aristoteles wieder ganz mit Plato einverstan-

---

περὶ γενέσεως ἐσκέψατο καὶ φθορᾶς, ὅπως ὑπάρχει τοῖς πράγμασι, καὶ περὶ γενέσεως οὐ πάσης, ἀλλὰ τῆς τῶν στοιχείων· πῶς δὲ σάρκες ἢ ὀστᾶ ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων, οὐδέν. ἔτι οὔτε περὶ ἀλλοιώσεως οὔτε περὶ αὐξήσεως, τίνα τρόπον ὑπάρχουσι τοῖς πράγμασιν.

*) Ibid. p. 316 a. 5. *αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ' ἔλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾶν ἡ ἀπειρία. διὸ ὅσοι ἐνῳκήκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς, μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχὰς αἳ ἐπὶ πολὺ δύνανται συνείρειν· οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα βλέψαντες, ἀποφαίνονται ῥᾷον. ἴδοι δ' ἄν καὶ ἐκ τούτων ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες.*

den; denn auch er geht von den Thatsachen nur als von Problemen aus; für das Wesen der Dinge erklärt er ebenfalls den Logos und sucht ebenso die Erscheinungen, z. B. die Brechungen der Bewegung bei dem Regenbogen und Echo, und die himmlischen Bahnen durch Mathematik zu berechnen und auf Begriffe zurückzuführen, wie er in gleicher Weise auch die Materie und die wirkende Ursache dem Guten als immanentem Zwecke gehorsam macht. Ein principieller Gegensatz ist also nirgends nachzuweisen.

Der Unterschied beider Männer und ihrer Schriften beruht auf einer verschiedenen persönlichen Geneigtheit zu diesem oder jenem Arbeitsfelde und auf einem Mehr oder Weniger in der Beachtung und Sammlung und Prüfung der empirischen Thatsachen. Wenn Aristoteles in dieser Neigung zur Empirie und in dem Werth, den er darauf legte, sehr bedeutend von Plato abwich, so werden auch wir dies gebührend hervorheben und des Aristoteles grössere Besonnenheit in der Naturforschung auszeichnen; wir dürfen uns aber nicht soweit dadurch täuschen lassen, ihm nun auch einen principiellen Gegensatz gegen Plato zuzugestehen. Plato ging zur Rechnung und Dialektik, nachdem er wenige Thatsachen zu Grunde gelegt, Aristoteles dagegen stützte sich auf mehr Thatsachen, ehe er denselben Weg ging. Der Unterschied bezieht sich nur auf das Mehr oder Weniger, nicht auf die Methode und nicht auf eine Verschiedenheit der Principien. Es ist wahr, dass die bodenlosen Speculationen Plato's über die geometrischen Formen der Elemente, verglichen mit der feinen von reicher Anschauung und sorgfältiger Beobachtung zeugenden Theorie des Aristoteles, das Erzeugniss einer ganz andern Methode zu sein scheinen. Und doch ist dies nicht im Mindesten der Fall; denn es lassen sich

ebensolche bodenlose Speculationen bei Aristoteles in Menge anführen, die von ihm zugleich mit apodiktischer Zuversicht vorgetragen werden, z. B. über die Rolle, welche die Luft in unsern Adern und im Herzen spielen soll, über den Zusammenhang der linken und rechten Saamendrüse in Bezug auf das daraus Erzeugte, über die Aufgabe des Gehirns für das symmetrische Gleichgewicht der Wärme in unserem Leibe, über den Aetherstoff und seine fabelhafte sinnliche Ewigkeit und seine Energie ohne Stoffwechsel u. s. w. Wie dürfte man nach solchen Proben, an die ich nur zu erinnern brauche, es wagen wollen, mit Gerechtigkeit über Plato's Methode in der Naturforschung den Stab zu brechen. Es ist dieselbe Methode hier wie dort, nur hier auf reichere Erfahrung, die mit Neigung verfolgt ist, gestützt, dort mit ärmlicheren und als unwesentlich geringgeschätzten Anschauungen versehen, wogegen die Speculation hier wie dort als die Hauptsache betrachtet wird.

Excurs über die moderne Naturforschung.

Wenn man aber bei dieser Gelegenheit die Wahrheit sagen soll, obgleich sie paradox klingt: so muss man behaupten, dass auch unsre moderne Naturforschung sich von dieser Platonisch-Aristotelischen Weltbetrachtung dem Princip nach nicht entfernen kann. Denn wenn die Natur nicht durch Zufall gestaltet ist, sondern ewigen Gesetzen folgt und also ihrem Wesen nach vernünftig ist, so wird die Untersuchung der Erscheinungen auch immer nur den Ausgangspunkt bilden müssen, von welchem man sich dann abwendet zur Mathematik und zur vernünftigen Ueberlegung des ganzen Zusammenhangs. Unsre Astronomie würde ohne Mathematik keine Wissenschaft sein, ebensowenig unsre Physik und Chemie, und in gewissem Sinne ist das

Meiste und Wichtigste in unserer Naturwissenschaft Rechnung, und nur durch Rechnung ist sie gross geworden. So bildet, wenn auch die einzelnen Forscher noch so sehr dagegen protestiren, dennoch auch die vernünftige Erwägung der Zwecke den leitenden Faden der Anatomie und Physiologie; denn sobald man die Zwecke des ganzen Organismus und der einzelnen Functionen der Gewebe ausser Augen liesse, so würde das Ganze ein sinnloses Mosaik sein, und alle diejenigen Naturforscher, welche so laut die Teleologie verwerfen, betrachten es doch stillschweigend als selbstverständlich, dass z. B. das Auge zum Sehen und die Muskeln und Klappen des Herzens zur zweckmässigen Circulation des Blutes in dem grossen und kleinen Kreislaufe vorhanden seien. Der Unterschied der alten Naturwissenschaft von der modernen liegt desshalb nicht in der Methode und nicht in der Stellung zur Natur, sondern, wie mir scheint, nur in den durch glückliche Entdekungen errungenen besseren Beobachtungsmitteln und in den feineren Messwerkzeugen. Die Alten hatten noch keine Mittel, die Körper zu zerlegen, keine Mittel, in den Geweben die Zellen zu erkennen, keine Mittel die Nebelflecke aufzulösen. Ebenso konnten daher ihre Messwerkzeuge die nöthige Schärfe nicht erreichen. Aber die Methode war dieselbe, und es ist eine leere Eitelkeit, wenn man wegen der jetzt gemachten Fortschritte die Gemeinsamkeit der Grundsätze verläugnen will, wie Parvenus, die sich ihrer armen Verwandten schämen. Die Inductionen der Alten waren unvorsichtiger, ihre Experimente roher, ihre Hypothesen voreiliger, ihre Verificationen genügsamer; aber es giebt keinen einzigen Schritt der heute angewendeten Methoden, den man nicht durch zahlreiche Beispiele aus den Alten belegen kann. — Durch die angewachsene Masse des Erfahrungsstoffes ist heut zu Tage nur das

eingetreten, was Aristoteles schon gegen Plato hervorhob, nämlich man hat nicht mehr den Muth, voreilig zu verallgemeinern und die Uebereinstimmung aller Erfahrungen in einem Gedanken zu suchen. Ja die Schwierigkeit und Unmöglichkeit, das gemeinsame Gesetz zu finden, aus dem sich alle die vielen einzelnen entdeckten Gesetze erklären lassen, hat vorläufig dahin geführt, diese nothwendige Aufgabe der Wissenschaft ganz bei Seite zu lassen und sich bloss der Einzelforschung zu ergeben. Nur von Zeit zu Zeit wagen kühne Köpfe, wie heute die Führer des Darwinismus, zur Einheit eines Princips durch Hypothesen vorzudringen.

Man möge entschuldigen, dass ich durch die Anklagen des Aristoteles gegen Plato und durch die schiefe Deutung, welche diese Anklagen bei den Historikern vielfach erhalten haben, veranlasst wurde, die moderne Naturwissenschaft mit in Vergleich zu ziehen. Und ich schliesse diese Abschweifung, indem ich behaupte, dass die drei Schritte, welche jede Naturforschung jetzt, wie für alle Zukunft zu gehen hat, nämlich Erfahrung, Mathematik und allgemeiner Zusammenhang der Gedanken, schon von Plato festgestellt sind, und dass man Plato desswegen im Einzelnen immerhin verspotten mag, im Ganzen aber als bahnbrechenden Führer zu verehren hat.

Das Princip der Individuation.

Aus diesem Begriff der wirkenden Ursache ergiebt sich nun auch leicht das Princip der Individuation. Die Principien nämlich, welche Plato und Aristoteles an die Spitze der Welterklärung setzten, sind an sich dazu nicht tauglich, die Einzelexistenz zu erklären; denn die Form oder Idee ist ihrem Wesen nach allgemein oder das Allgemeine; die Materie aber ist unbestimmt, eine blosse

Möglichkeit zu sein, und daher dem Individuellen so fern als möglich. Wie entsteht also das Einzelwesen, oder wie Aristoteles es ausdrückt, die Einheit der Zahl nach *), im Gegensatz zu der Einheit der Art und Gattung, welche durch die Idee gegeben ist, also z. B. wie entsteht dieses einzelne Pferd, dieser einzelne Mensch? Aus keinem der beiden Principien lässt sich dies erklären; aber wohl aus Beiden zusammengenommen, durch Vermittelung der wirkenden Ursache. Denn die Idee oder Form kann nicht unmittelbar auf die Materie wirken; das soll vielmehr nach Aristoteles ungerechter Kritik die alberne Meinung Plato's gewesen sein. Wenn die Idee Ursache ist, fragt er, warum existiren denn nicht immerfort und ohne Untergang und Entstehen die Menschen als Abbilder dieser Idee? Ist denn nicht die Materie vorhanden und ebenso die Idee? **)

Die Idee wirkt aber nur, sofern sie die Function (Energie) einer bestimmten Materie ist, d. h. als wirkende Ursache. Als solche tritt sie in Zusammenhang mit einer noch unbestimmten Materie, welche der Möglichkeit nach sich ebenfalls zu jener Function entwickeln lässt. Diese Materie wird nun durch die in einem vorangehender Einzelwesen verwirklichte Idee umgestaltet. So ist der Grund, dass ein neues Einzelwesen entsteht, die M a t e r i e: die Materie scheint Princip der Individuation zu sein ***). Allein genauer betrachtend sieht man, dass

---

*) Unum numero, *ἓν καθ' ἀριθμόν* — opp. *εἴδει, τῷ γένει.*

**) De gen. et corr. B 335 b. 9. Ebenso auch Metaph. A. 9. 991 b. 4. *καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον.*

***) Metaph. Z. 8. 1034 a. 3. *ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι* (sc. *τὸ γεννώμενον*) *καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ.* Ibid. Λ. 8. 1074 a. 33. *ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει.*

die Materie ja nur dadurch zu einer Form kommt, dass die Form als mögliche ihr immanent war und nun durch den Einfluss der wirkenden Ursache zur wirklichen Function übergeht. Die Materie als unbestimmte Möglichkeit der Gegensätze kann nur ein Dieses, ein Bestimmtes und also Eins werden durch die Form; nur die Form trennt ab von dem Andern. Also ist die Form Princip der Individuation *). Da die Form aber an sich allgemein ist und sich darum auch in allen Einzelnen derselben Art als dieselbige oder als das gleiche Gesetz bewährt: so müssen wir nun erkennen, dass beide Principien sich theilen in den Grund der Individuation; denn ohne Materie keine Vielheit, ohne Idee keine Einheit. Die Einzelwesen sind aber ein Vieles und jedes Eins. Diese Vervielfältigung der Form geschieht aber nur durch die wirkende Ursache, welche der Zeit nach vorangeht und der Existenz nach von dem Gewirkten und Erzeugten unabhängig und selbständig bleibt. So wird z. B. der Mensch erzeugt durch die wirkende Ursache, welche in dem Vater liegt. Die Mutter giebt in den Menstruen die Materie, die an sich unfähig ist, sich zu entwickeln; indem nun durch den Saamen des Mannes die wirkende Ursache immittirt wird, arbeitet die in dem Saamen gegebene Einheit von Form und Materie auf die durch die Mutter gegebene Materie und bringt sie zur menschlichen Form und Function. Ist die wirkende Ursache zu schwach, um eine Trennung von dem Vater zu vertragen, so muss, wie bei einigen Insekten die Mutter ihre Scheide umgekehrt in das Männchen immittiren,

---

*) U. a. St. z. B. de part. an. A. 3. 643 a. 24. *ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ· οὔτε γὰρ ἄνευ ὕλης οὐδὲν ζῴου μόριον, οὔτε μόνη ἡ ὕλη.* Metaph. *H.* 1. p. 1042 a. 27. *ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.*

damit die dort lebendige Function die Umwandlung des Stoffes zur Entelechie vollziehen könne *).

Die Platonische Vorarbeit.

Auf diese Weise ist also die Entstehung der vielen Einzelwesen zu einer genügenden allgemeinen Anschauung gebracht. Es fragt sich, ob Aristoteles in dieser Auffassung gegen Plato etwas Neues gebracht hat?

Das ist nun gewiss nicht zu läugnen, dass Aristoteles' Hauptkraft grade auf die Durchführung der wirkenden Ursachen in einem grossen Erfahrungsstoffe verwendet wurde, während wir dies bei Plato vermissen. Wir finden bei Plato keine Untersuchung darüber, wie die Elephanten sich begatten und wie die Fische und die Fliegen u. s. w. Auch über die Entstehung des Menschen hat er nicht entfernt so sorgfältig geforscht, wie Aristoteles. Aber dennoch möchte ich die Principien aller dieser Untersuchungen dennoch bei ihm schon erblicken. Denn schon die Metaphern, womit Plato die Principien benennt, verrathen die Aristotelischen Proportionen. Die Materie erstens heisst bei Plato überall die Mutter, die Alles-Aufnehmende und Nährende; die Idee zweitens, als lebendig in Seele und Leib der Welt, heisst der Vater, als die wirkende Ursache, und drittens das in der Materie erzeugte, dem Urbild ähnliche Lebendige heisst der Sohn.

Im Timäus bezeichnet Plato dann aber auch speciell den Uterus des Weibes als ein fast selbständiges Lebendiges im Mutterkörper, welches aber nur den Stoff und die Nahrung und den Trieb zum Werden enthält und desshalb als Ackerfeld (*ἄρουρα*) bildlich charakterisirt

---

*) Vergl. meine Aristot. Forsch. II. S. 431 ff.

wird, wobei Plato zugleich alle die Ausdrücke anwendet, womit er sonst die Materie bezeichnet, nämlich vor Allem die ungeordnete, vernunftlos schweifende Bewegung*). Die Seite der Form und dadurch die organisirende Ursache aber kommt von dem Manne, der sehr kleine und desshalb unsichtbare Thiere auf dieses Feld säet, wodurch dann die Ausbildung des Fötus und die Vollendung der Geburt oder des Werdens (γένεσις) erfolgt**). Die Ausdrücke zeigen daher die genaueste Analogie mit den allgemeinen Principien der Welt, so dass man schwerlich die für Aristoteles vorbildlichen Grundgedanken der Generationstheorie bei Plato verkennen wird. Dass bei Plato der Trieb und die vernunftlose Bewegung auch dem männlichen Geschlechtsthier, ebenso wie dem Uterus zugeschrieben wird, folgt nicht bloss aus der Erfahrung, sondern versteht sich insofern aus den Principien von selbst, da ja Mann und Weib schon gestaltete Einzelwesen sind und also beide Principien in sich tragen. Aristoteles hat darum ebendieselbe Auffassung und vergleicht auch nur nach dem Vorherrschenden das Weib mit der Materie, den Mann mit der Form und behauptet demgemäss nur, dass des Mannes Samen keinen Beitrag zur Ernährung des Fötus liefere, sondern nur die Formung zu leisten habe.

---

*) Timaeus p. 91 B. *αἱ δ' ἐν ταῖς γυναιξὶν αὖ μῆτραί τε καὶ ὑστέραι λεγόμεναι διὰ τὰ αὐτὰ ταῦτα, ζῶον ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παιδοποιΐας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται, χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει, καὶ πλανώμενον πάντῃ κατὰ τὸ σῶμα — — μέχριπερ — — ὡς εἰς ἄρουραν τὴν μήτραν.*

**) Ibid. 91 C. *ἀόρατα ὑπὸ σμικρότητος καὶ ἀδιάπλαστα ζῶα κατασπείραντες καὶ πάλιν διακρίναντες μεγάλα ἐντὸς ἐκθρέψωνται καὶ μετὰ τοῦτο εἰς φῶς ἀγαγόντες ζώων ἀποτελέσωσι γένεσιν.*

Die wirkende Ursache und der Pantheismus bei Plato.

Wenn wir nun genauer auf die Eigenthümlichkeit der Lehren eingehen, so müssen wir Plato erstens gegen Aristoteles vertheidigen, der ihm die Erkenntniss der qualitativen und quantitativen Veränderungen abspricht und sich alle diese Distinctionen vindicirt. Denn wenn wir die kurze und merkwürdige Erörterung der zehn Arten der Bewegungen vergleichen, die Plato in den „Gesetzen" durchführt *): so können wir unmöglich läugnen, dass er auf's Bestimmteste in der dritten und vierten Art die qualitative Trennung und Mischung von der Ortsbewegung unterschieden habe, was ja auch sonst bei ihm genügend zu sehen ist. Dass er aber auch die quantitative Veränderung als Wachsen und Abnahme bei der fünften und sechsten Bewegung richtig verstanden und nicht etwa bloss das Quantitative erwogen, sondern den dabei nothwendigen Assimilationsprocess berücksichtigt hat, sieht man aus den Worten seiner Erklärung deutlich, da er zur Bedingung macht, dass „die constituirte Haltung (ἕξις) der veränderlichen Grössen dabei bestehen bleiben muss" **). Dies bedeutet nichts anderes, als die Erkenntniss, die Aristoteles als sein eigenes Verdienst anmerkt, dass nicht blosse Zufuhr von Material wachsen mache, sondern nur von assimilirtem Material. Plato also hat diese Fragen, soweit sie allgemeine naturphilosophische sind und nicht in die empirische Einzelforschung gehören, vor Aristoteles behandelt und entschieden.

Charakteristisch für Plato aber ist, dass er die wirkende Ursache nur bis zu demjenigen Princip verfolgt,

---

*) Legg. p. 893 B. seqq.

**) Ibid. 893 E. *ὅταν ἡ καθεστηκυῖα ἑκάστων ἕξις διαμένῃ.*

welches sich selbst und Andres bewegen kann und desshalb die Seele und Einheit der Welt ist. Plato ging daher in gewisser Weise allerdings über die Welt in das Ueberweltliche hinaus, sofern die Welt als die Summe des einzelnen zeitlich Werdenden und Vergehenden gefasst wird; denn er suchte die der Zeit vorauszusetzende ewige Einheit von Idee und Bewegung als das wahrhaft Seiende und als Seele des Alls. Allein diese *überweltliche Einheit*, welche *das Gute* ist, kann auch wieder nur als die Welt selbst aufgefasst werden, nur nicht, wie diese zeitlich als Vieles ist, sondern wie das Viele als Eins ist. Das Gute, wie sehr es daher auch als transscendent mag bezeichnet werden, ist doch nicht selbständig neben der Welt als Eins neben einem Andern, sondern dieser Gegensatz des Andersseins gehört eben nur in die Welt als in das Viele. Das Eine als das Gute hat nicht noch Eins neben sich und ausser sich, sondern umfasst gegensatzlos und bedürfnisslos Alles in sich, wesshalb die Welt als Abbild auch immer so nachdrücklich der *eingeborene* Sohn Gottes genannt wird. *Das Platonische überweltliche Gute führt daher in keiner Weise über den Pantheismus hinaus.* Denn in dieser Einheit ist nicht nur die Kraft als thätige, sondern zugleich auch als leidende gesetzt. Es bedarf daher nicht einer Natur oder eines Weltstoffes ausser sich, den es in Bewegung zu setzen habe, sondern ist die letzte wirkende Ursache selbst, die auf sich selbst wirkt und sich gliedert und sich lebendig in sich bewegt.

In dem Bilde von der Materie als Amme (τιθήνη) ist die Bewegung der Vergleichspunkt.

Wie falsch es ist, die Ideen für sich als das Princip der Bewegung zu fassen, habe ich schon an verschiedenen

Stellen*) nachgewiesen. Ich will hier desshalb nur noch auf einen Punkt aufmerksam machen. Plato bezeichnet das materielle Princip auch als Amme (*τιθήνη*). Man könnte dabei nun zunächst an die Säugerin und Ernäherin des „eingeborenen Sohnes“ denken und hätte unläugbar Recht; denn schon die Erinnerung an Heraklit legte dem Plato diese Vorstellungsweise nahe. Allein, wenn wir die „Gesetze“ vergleichen, so drängt sich auch noch die Vorstellung der Bewegung auf. Plato empfiehlt daselbst nämlich als erstes Gesetz für die Kindheit, dass man die ganz Kleinen womöglich Tag und Nacht beständig warten (*τιθήνησιν*) und bewegen (*κίνησιν*) solle, weil es ihnen zuträglich sei, wenn es möglich wäre, immerfort gleichsam wie auf einem Schiffe zu schaukeln, und er erinnert an die erfahrungsmässig erlangte Gewohnheit der Wärterinnen (*τροφοί*), wonach sie, um zu beruhigen, die Kinder auf den Armen immerfort hin und her schwingen**). Die den ganzen Tag und die ganze

---

*) Vergl. oben S. 258, 261 ff., 281, 457 u. a.

**) Legg. VII. p. 790 C. *Λάβωμεν τοίνυν τοῦτο οἷον στοιχεῖον ἐπ᾽ ἀμφότερα σώματός τι καὶ ψυχῆς τῶν πάνυ νέων, τὴν τιθήνησιν καὶ κίνησιν γιγνομένην ὅ τι μάλιστα διὰ πάσης νυκτός τε καὶ ἡμέρας, ὡς ἔστι ξύμφορος ἅπασι μέν, οὐχ ἥκιστα δὲ τοῖς ὅ τι νεωτάτοισι, καὶ οἰκεῖν, εἰ δυνατὸν ἦν, οἷον ἀεὶ πλέοντας — — τεκμαίρεσθαι δὲ χρὴ καὶ ἀπὸ τῶνδε, ὡς ἐξ ἐμπειρίας αὐτὸ εἰλήφασι καὶ ἐγνώκασιν ὂν χρήσιμον αἵ τε τροφοὶ τῶν σμικρῶν — — οὐχ ἡσυχίαν αὐτοῖς προσφέρουσιν ἀλλὰ τοὐναντίον κίνησιν, ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἀεὶ σείουσαι — —.* Diese ganze Vorstellung beruht darauf, dass in der Kindheit das Princip der Materie sich im Uebergewicht befindet, also die Bewegung der natürlichste Zustand ist. Vergl. Legg. p. 672 C. *ὅτι πᾶν ζῶον, ὅσον αὐτῷ προσήκει νοῦν ἔχειν τελεωθέντι, τοῦτον καὶ τοσοῦτον οὐδὲν ἔχον ποτὲ φύεται. ἐν τούτῳ δὴ τῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ μήπω κέκτηται τὴν οἰκείαν φρόνησιν, πᾶν μαίνεταί τε καὶ βοᾷ ἀτάκτως, καὶ ὅταν ἀκταινώσῃ ἑαυτὸ τάχιστα, ἀτάκτως αὖ πηδᾷ.* Man sieht also, in welcher Uebereinstimmung

Nacht fortgesetzte Wartung (τιθήνησις) kann sich hier unmöglich auf Säugung beziehen, sondern verlangt die Verknüpfung mit dem darauf folgenden Begriffe der Bewegung. Plato stellt sich die Wärterin hier also nach der Beziehung vor, wiefern sie das Kind trägt und gleichsam als ein Schiff die schaukelnde Bewegung ihm zukommen lässt. — Uebertragen wir diese Vorstellung auf die Materie als Wärterin (τιθήνη), so haben wir darin die Ursache der Bewegung, und damit stimmen auch die sonst von der Materie gebrauchten Metaphern, von dem Umherschweifen (πλανᾶσθαι) und der heftig schwingenden Bewegung (σείειν) vollkommen überein *). Dadurch wird denn auch einleuchtend, dass dem Princip der Ruhe und des Stehens, d. h. den Ideen, die Bewegung nicht zugeschrieben werden kann; folglich werden wir das Prin-

auch die ungeordnete Bewegung dem Princip der Materie hier, wie überall von Plato zugesprochen wird, und zugleich, wie wenig die oben S. 305 angeführte Aristotelische Kritik den wahren Sinn Plato's berührt. Aus diesen Voraussetzungen stammen denn auch die pädagogischen Rathschläge des Aristoteles, die er nach dem Vorbilde Plato's über die der Kindheit nothwendigen Bewegungen und Spiele giebt und ebenso die Herleitung der Musik, des Rythmus und der Dichtkunst.

*) Timaeus p. 49 A. wird die Materie *ὑποδοχὴ καὶ οἷον τιθήνη* genannt und kein einziges der dann folgenden Attribute der Materie deutet auf Ernährung, während vielmehr alle auf die unaufhörliche Bewegung gehen. Die Materie nimmt die Formen in sich auf (*ὑποδοχή*) und wartet (*τιθήνη*) sie dann in schaukelnder Bewegung der Art, dass sie ohne Ruhe in andere und wieder andere Formen übergehen. Ebenso ist 52 D. — 53 das Bild der Wärterin (*τιθήνη*) durch die fortwährende Bewegung allein indicirt und nicht die Vorstellung von dem Säugen der Amme. Denn das *σείεσθαι* und *σείειν* und *ταλαντουμένην* und *κατ' οὐδὲν ἰσορροπεῖν* und *ἄλλα ἄλλοσε φέρεσθαι κινούμενα* u. s. w. erinnert nur an die Wärterin, deren Pflichten er mit Beziehung auf diesen naturphilosophischen Begriff in den Gesetzen erklärt.

cip der Bewegung nur in der Einheit beider Principien zu suchen haben, in welcher die Ideen ihrem Wesen nach das Massgebende, Zielsetzende und Formende sind.

In der überweltlichen Einheit liegt der Grund der Mystik.

Es bleibt daher bei Plato nothwendig dunkel, wie wir uns diese Einheit zu denken haben *); denn da unsre Vollkommenheit eine Lostrennung von dem andern Princip ist, also einen dualistischen Boden hat **), die Einheit

---

*) Aristoteles hat dies natürlich auch gesehen; den Grund der Dunkelheit aber erkennt er nicht, sondern hängt sich eristisch bloss an die mythische Darstellungsweise. Metaph. Λ. 6. 1072 a. *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἣν οἴεται ἐνίοτε* (vielmehr: überall) *ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν· ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχή, ὥς φησίν.*

**) Dass dieser Dualismus aber kein absoluter, sondern nur ein relativer ist, daran habe ich schon S. 283 erinnert, und die ganze Darlegung des Platonischen Systems beweist, dass Plato keine vollständige Lostrennung der Principien von einander will, noch wollen kann, da sie für ihn unzertrennlich zusammengemischt sind. Daher sind in seinem System Optimismus und Pessimismus eben unzertrennlich verknüpft (vergl. oben S. 151 ff.); darum gehen die Lebenden aus den Todten hervor und umgekehrt (vergl. oben S. 143); darum ist das Böse so ewig wie das Gute (vergl. oben S. 150); darum ist auch die Verehrung Pluton's empfohlen Legg. p. 828 D., weil die Gemeinschaft von Seele und Leib nicht besser ist, als die Trennung; darum nimmt auch das Sein am Nichtsein Theil und das Nichtsein am Sein (vergl. oben S. 136), und darum endlich ist das Masz (*μέτρον*) überall als der Gott und das Gute gefeiert, und das Mittlere (*μέσον*) und Massvolle (*μέτριον*) als das Erhaltende für Leib, Seele, Natur und Staat überall empfohlen. (Vergl. Legg. p. 716 C. *θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον.* Ibid. p. 773 A. *τὸ γὰρ ὁμαλὸν καὶ ξύμμετρον ἀκράτου μυρίον διαφέρει πρὸς ἀρετήν.* Ibid. p. 792 D. *ὁ μὲν γὰρ ἐμὸς δὴ λόγος οὔθ' ἡδονάς φησι δεῖν διώκειν τὸν ὀρθὸν βίον οὔτ' αὖ τὸ παράπαν φεύγειν τὰς λύπας, ἀλλ' αὐτὸ ἀσπάζεσθαι τὸ μέσον, ὃ νῦν δὴ*

aber keinen Gegensatz zulässt: so dürfen wir diese Einheit auch nicht einseitig durch den idealen Factor bestimmen, noch viel weniger allein durch das materielle Princip. Wir kommen also zu der Consequenz, die denn auch von den Neuplatonikern wirklich gezogen und von den Kirchenvätern z. B. von Augustin angenommen wurde, dass die Gottheit nach ihrer überweltlichen Einheit unbegreiflich sei und der Anwendung der Kategorien auf sie spotte *). Sie ist Grund der Bewegung, doch

---

προσεῖπον ὡς ἵλεων ὀνομάσας, ἣν δὴ διάθεσιν καὶ θεοῦ κατά τινα μαντείας φημην εὐστόχως πάντες προσαγορεύομεν. ταύτην τὴν ἕξιν διώκειν φμμὶ δεῖν ἡμῶν καὶ τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι θεῖον.

*) Der hlg. Augustinus ist immer interessant, und selbst seine langen Gebete in den Confessiones kann man mit Vergnügen lesen, weil er nach der Platonischen Vorschrift *εὔχου καὶ σκόπει* die Speculation damit verbindet. Wenn er auch, mit den grossen griechischen Philosophen verglichen, nur einen geringen Platz beanspruchen kann, so erhebt er sich doch durch Witz und Reichthum an Gedanken und durch seine in die Tiefe der menschlichen Natur eindringende sittliche Entwickelung und seine speculative Kraft selbst weit über Athanasius und Gregor von Nyssa und Origenes und die anderen weniger selbständigen Denker der griechischen Kirche. Vielleicht ist es ihm zu Statten gekommen, dass er nicht wie jene durch die unmittelbare Macht der griechischen Weisheit und die viva vox ihrer Lehrer überwältigt und gleichsam abgestempelt wurde. Denn mit dem ziemlich monotonen Gedankengange des Athanasius verglichen ist Augustinus überall originell und geistreich. Freilich ist er darum auch in der griechischen Philosophie nicht so gut orientirt, wie jene, und nimmt manche Gegensätze zwischen Christenthum und Platonismus an, die in der That nicht vorhanden sind. Sehr richtig im Ganzen ist aber die von ihm Confess. VII. 9 gezogene Parallele, woraus man sieht, dass er dem Platonismus den ganzen Inhalt der christlichen Lehre zuschrieb mit Ausnahme der Anwendung dieser Lehre auf die historische Person Christi. Beispielsweise führe ich nur an, dass er die oben S. 388 und 399 entwickelte griechische Lehre anerkannte: Item ibid. (d. h. in Platonicorum libris) legi: „quia Deus Verbum

selbst ohne Bewegung, gross ohne Grösse, bestimmt ohne Qualität und Relation, seiend ohne zu existiren, immer ohne Zeit, überall ohne Raum u. s. w., so ist sie auch selig ohne Lust und die Wahrheit ohne zu denken u. s. w. Will man weiter sehen, wie sich die ganze Mystik des

---

non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est.“ Und ferner: Indagavi quippe in illis literis varie dictum et multis modis, „quod sit filius in forma patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter id ipsum est.“ U. s. w. Es kommt dabei nicht in Betracht, dass diese Ausdrücke absichtlich aus der heiligen Schrift entlehnt sind, und ebensowenig, dass Augustinus vielleicht nur die Neuplatonischen Bücher hier im Auge hatte, denn das Wesentliche war, zu zeigen, wie die Weisheit der Schrift mit dem Platonismus zusammenfalle, und die älteste und neueste Form des Platonismus ist in diesem Punkte identisch. — Wenn Augustinus aber Confess. IV. 16 glaubte, er dürfe die Gottheit nach den Aristotelischen Kategorien denken, so war dies nur seine damalige autodidaktische Unwissenheit. Wenn er später davon zurückkommt, so ist er nur von einem Irrthum abgekommen, aber nicht vom Platonismus. Und wie sehr Augustinus selbst in dieser Weltansicht befangen blieb, sieht man u. A. auch daraus, dass er dem Plotinus die Lehre vom hlg. Geiste zuschrieb, und es scheint fast, als fühlte sich Augustinus etwas genirt dadurch, dass er nicht wie wir Philosophen frei forschen durfte, sondern immer aus Furcht bei den religiösen Ohren anzustossen, seine Sprache der Glaubensregel anpassen musste. Er sagt de civit. dei X. 23 s. f. Et nimirum hoc dixit Plotinus ut potuit, sive ut voluit, quod nos Spiritum sanctum, nec Patris tantum, nec Filii tantum, sed utriusque Spiritum dicimus. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinionem. Ueber die oben S. 373, Anmerk. 3 erwähnte Lehre von der Materie als Jungfrau vergl. u. a. auch August. Enchirid. ad Laur. 34, wo die speculative Bedeutung der Jungfräulichkeit der Mutter kurz und klar dargelegt wird.

Mittelalters und auch der neueren Geschichte auf diese Platonische Grundlage aufbaute, so muss man die geistreichen und tiefsinnigen Schriften lesen, welche dem Dionysius Areopagita zugeschrieben werden.

Der Aristotelische Theismus und die wirkende Ursache.

Aristoteles vertrug diese speculative Dunkelheit nicht. Er hielt an den Definitionen fest und verfolgte sie, bis er ein Absurdum in der Hand behielt. Zunächst führte ihn, wie den Plato, die wirkende Ursache in eine unbegränzte Vorzeit; denn der Mensch erzeugt den Menschen, so einer den andern in der Vergangenheit rückwärts, bis man zwar nicht die Ewigkeit erreicht, noch weniger einen Anfang, aber eine unbegränzte Forderung derselben wirkenden Ursache *). Hierin sind also Plato und Aristoteles einstimmig.

Ebenso in dem zweiten Punkte, dass der Gegensatz des leidenden und wirkenden Princips in dem Begriff der lebendigen Natur (*φύσις*) ausgelöscht werden müsse. Die Aristotelische „Natur" ist in dieser Beziehung dasselbe, wie die Platonische Einheit der Weltseele; nach einer andern Seite aber müssen wir die grösste Differenz hervorheben.

Diese Differenz beginnt aber auch noch auf dem Wege übereinstimmender Sätze. Denn die Natur als Ganzes oder die Welt schien nach der Mitte zu der materiellen Seite verwandter zu sein, nach ihrer peripheri-

---

*) Vergl. oben S. 178 und S. 350. Auch Metaph. *Λ*. 5. 1071 a. 18. *πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον τοδί, καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν* (eristische Polemik gegen Plato). *ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου· ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐθείς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως. σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοδὶ τὸ B τοῦ BA.*

schen Gränze hin aber der idealen Seite, und die Bewegung der sublunarischen Welt schien besonders von der Sonne und dem Umschwunge der Sphären abzuhängen. Plato half sich nun durch die Metapher; denn die Bewegung im Kreise wurde ihm das Bild für die identische Natur des Denkens *), der Himmel also der Sitz und das Gleichniss der Vernunft und der Wahrheit **), die Himmelfahrt das Gleichniss für die Erhebung und Vollendung der Seele durch Tugend und Weisheit ***).

Aristoteles aber hielt an dem Begriff der wirkenden Ursache fest. Wenn die Natur als Ganzes wieder in solches, das durch Andres bewegt wird, sich selbst aber von selbst nicht bewegen kann, und in solches getheilt wird, von dem die Ursache der Bewegung ausgeht: so muss man diese Bewegungsursache weiter verfolgen. Nun ist die letzte wahrnehmbare Ursache die Drehung des Fixsternhimmels; diese wird zwar als natürliche, also freie und ewige Bewegung gedacht, aber sie ist doch immer an die Materie des locomobilen Aethers gebunden. Als Bewegung ist sie darum noch nicht Actus. Aber da sie ohne Aufhören continuirlich stattfindet (ἐνδελεχῶς), so sieht sich Aristoteles an mehreren Stellen genöthigt,

---

*) Timaeus p. 90 D. τῷ δ᾽ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί κ. τ. λ. — und Legg. 898 A. Τούτοιν δὴ τοῖν κινήσεοιν τὴν ἐν ἑνὶ φερομένην ἀεὶ περί γέ τι μέσον ἀνάγκη κινεῖσθαι, τῶν ἐντόρνων οὖσαν μίμημά τι κύκλων, εἶναί τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν. — — Τὸ κατὰ ταὐτὰ δή που καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες νοῦν τήν τε ἐν ἑνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα φοραῖς, οὐκ ἄν ποτε φανεῖμεν φαῦλοι δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων.

**) Vergl. oben S. 391.

***) Vergl. oben S. 407.

sie gewissermassen doch als Actus (ἐντελέχεια, ἐνέργεια) zu bezeichnen *). Immerhin ist aber auch bei den Sternen Actus und Potenz zu scheiden; wenn die Potenz nun bei ihnen unaufhörlich und immer in Actus übergeht, so muss dies eine wirkende Ursache haben, die selbst in Actus ist **). Da nun die wirkende Ursache

---

*) Von dieser Verlegenheit des Aristoteles habe ich schon an mehreren Stellen gehandelt. Ich will hier nur daran erinnern (vergl. Gesch. d. Begr. d. Parusie S. 103), dass dem Aristoteles die Endelechie des Werdens an die Stelle der Entelechie des Seins treten muss. Und dieser Gedankengang beherrscht dann wiederum alle die späteren Philosophen. So ist es interessant zu sehen, wie der Jude Philo denselben glücklich in die Mosaische Schöpfungsgeschichte hineininterpretirt. Gott schafft daher gleich von Anfang an vollkommen ausgewachsene Pflanzen mit reifen Samen. In diesen Samen ist der spermatische Logos der ganzen in der Zeit erfolgenden Bildungsgeschichte der weiteren Abkömmlinge unsichtbar enthalten und auf diese Weise erreicht die Natur ihre Endelechie (δολιχεύειν τὴν φύσιν) durch die Unsterblichkeit der Gattungen als die im Werden allein mögliche Ewigkeit. Charakteristisch für diese werdende Entelechie ist daher das Umbiegen des Endes in den Anfang und das Cyclische. Vergl. Philon. Jud. de mundi opif. § 13. ἐν δὲ τῇ πρώτῃ γενέσει τῶν ὅλων ὁ θεὸς ἅπασαν τὴν τῶν φυτῶν ὕλην ἐκ γῆς ἀνεδίδου τελείαν, καρποὺς ἔχουσαν οὐκ ἀτελεῖς ἀλλ' ἀκμάζοντας — — ἀλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζώοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων ἀεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχουσαι, ἐν αἷς ἄδηλοι μὲν καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων εἰσί, δῆλοι δὲ καὶ φανεροὶ γινόμενοι καιρῶν περιόδοις. Ἐβουλήθη γὰρ ὁ θεὸς δολιχεύειν τὴν φύσιν, ἀθανατίζων τὰ γένη, καὶ μεταδιδοὺς αὐτοῖς ἀϊδιότητος. Οὗ χάριν καὶ ἀρχὴν πρὸς τὸ τέλος ἦγε καὶ ἐπέσπευδε, καὶ τέλος ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτειν ἐποίει. Ἔκ τε γὰρ φυτῶν ὁ καρπός, ὡς ἂν ἐξ ἀρχῆς τὸ τέλος, καὶ ἐκ καρποῦ τὸ σπέρμα, περιέχον ἐν ἑαυτῷ πάλιν τὸ φυτόν, ὡς ἂν ἐκ τέλους ἀρχή.

**) Metaph. Λ. 1071 b. 19. ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης.

immer aus Form und Materie besteht, ausser der letzten Himmelsphäre aber nichts mehr vorhanden ist, so sieht sich Aristoteles gezwungen, bei der letzten wirkenden Ursache in die Zweckursache umzubiegen und die letzte oder erste wirkende Ursache als den immateriellen actuellen Geist zu setzen, welcher, selbst unbewegt (weil immateriell), den Himmel und dadurch die ganze eingeschlossene Welt bewegt *).

Dadurch war nun allerdings das Princip der wirkenden Ursache consequent durchgeführt, aber ein Widerspruch eingelöst; denn die letzte Ursache ist keine wirkende Ursache mehr; da die wirkende Ursache nicht bloss von dem Gewirkten abgelöst, sondern auch materiell oder substanziell sein muss. Der immaterielle Geist wirkt also genau, wie die Platonischen Ideen**), und Aristoteles zeigt wieder, dass er es versteht, Plato zu verhöhnen, aber nicht versteht, die Probleme besser zu lösen, sondern mit andern Worten immer wieder auf die Grundgedanken Plato's zurückgeht. Er kann nun also seinen Spott gegen Plato ruhig wieder mit nach Hause nehmen.

Der göttliche Geist, der im Anfang war, ist nicht nach der Analogie des menschlichen Geistes zu denken.

Wenn wir uns nun dächten, dass der göttliche Geist nach der Aristotelischen Auffassung vielleicht die Materie in derselben Weise in sich hätte, wie unser Geist, wel-

---

*) Metaph. 1072 a. 25. *ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον.*

**) Wenn Aristoteles sagt: *καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον,* so sieht Jeder, dass das *νοητόν* nichts anders als die Platonische Idee ist.

cher als letzter Act der Materie die Materie in sich aufzehrt, so dass keine Materie mehr draussen bliebe, die erst durch Bewegung zur Entelechie zu streben brauchte: so wäre dieser Ausweg zugleich die Widerlegung des ganzen Aristotelischen Standpunktes; denn der menschliche Geist ist der Zeit nach später als die Materie des Menschen. Wir fordern desshalb für unsre Existenz eine wirkende Ursache. Wäre also Gott, wie Einige den Aristoteles aufgefasst haben, der letzte Act der Welt, so wäre er der Zeit nach später als das Unvollkommene, und das Höhere wäre aus dem Niederen entsprungen, das Licht aus der Nacht, die geordnete Welt aus dem Chaos u. s. w., wie Aristoteles selbst diesen von ihm so eifrig bekämpften Standpunkt zu bezeichnen pflegt *). Die Unmöglichkeit dieser Annahme hat Aristoteles genügend nachgewiesen, da die Materie ja nicht von sich aus zur Entwicklung übergehen kann, sondern ohne wirkende Ursache blosse Möglichkeit bleiben müsste.

Dächte man sich aber einen solchen Welt-Act als ewige Wirklichkeit vor der Zeit und ohne Zeit, so würde damit die Möglichkeit einer werdenden Welt ausgeschlossen sein; denn die Materie wäre dann schon immer actualisirt in Geist, und es wäre kein Stoff mehr übrig, aus dem noch etwas werden könnte, ebenso wie auch das Wesen der Zeit unerklärlich würde **).

---

*) Metaph. *Λ*. 7. 1072 b. 31. *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι — — οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Man sieht hier das Princip: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, welches von Plato stammt, das Speusipp aber schon, vielleicht durch den Aristotelischen Dualismus bedrängt, fallen liess, um die Einheit der Welt nicht aufzugeben.

**) Ueber das Verhältniss der Weltschöpfung zur Zeit handle ich an einer andern Stelle, hier will ich nur bemerken, dass für Plato Zeit und Ewigkeit vereinbar waren, weil das ewige Princip

Neue Hypothese zur Erklärung der Aristotelischen Weltauffassung.

Es bleibt darum nur ein sonderbarer Gedanke übrig, den ich als eine Hypothese aufzustellen wage, nämlich die Aristotelische Lehre als einen monarchischen Pluralismus aufzufassen *). Wir sahen schon oben, dass Aristoteles verschiedene Arten von Materie kennt, die nicht mehr auf eine Gattung zurückgeführt werden können, sondern nur der Analogie nach Eins sind, z. B. die topische Materie der Gestirne, welche ohne Werden und Vergehen ist, und die sublunarische Materie **). Denken wir uns nun den göttlichen Geist als reine und ewige Entelechie, so wäre seine Materie als Subject (*ὑποκείμενον*) ewig in Act übergegangen; er wäre also in der That immateriell (*ἄνευ ὕλης*) und doch nicht bloss Object des Denkens (*νοητόν*), sondern Subject und Object zugleich

---

mit dem zeitlichen, d. h. dem immer-Werdenden von Anfang an vermischt und Eins ist. Aristoteles aber hätte, wenn er Gott als Weltakt fasste, die Möglichkeit des Werdenden und Zeitlichen verloren. Darum musste er wegen der dualistischen Transscendenz Gottes zum Pluralismus weitergehen. — Die Kirchenväter schliessen sich desshalb lieber an Plato als an Aristoteles an; denn die Ewigkeit der Welt nehmen sie insofern an, als keine zufällige zeitliche Entstehung der Welt gedacht werden dürfe (vergl. oben S. 308 und Augustinus de civit. Dei XI. 4 unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod numquam ante venisset, facere mundum, et accidisse ille voluntatem novam, cum in nullo sit omnino mutabilis); andrerseits können sie doch mit Plato die Zeitlichkeit und Erschaffung der Welt behaupten, da die ewige Idee, logisch betrachtet, früher als das Werdende ist (ibid. XI. 6. procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore).

*) Trotz der vielen im Laufe der Untersuchnng erörterten Differenzen steht diese Auffassung der Zeller'schen am Nächsten.

**) Vergl. oben S. 460.

(νοῦς, νοητόν), also wirkliche Substanz (οὐσία), aber nicht zusammengesetzte, wie die unsrige, sondern eine vollkommen einfache und reale Einheit *). Als solche könnte er nun in der That wirkende Ursache sein.

Die zweite Stufe würden dann die Götter bilden, welche durch die Sterne sichtbar werden **). Diese sind auch Geist, aber ihre Materie ist nicht rein in Entelechie aufgegangen, sondern sie bedarf noch einer Bewegung, um die Vollkommenheit zu erreichen; darum sind sie sichtbar, und einige von ihnen bedürfen auch noch einer complicirteren Bewegung, um zum Zweck oder zur Vollkommenheit zu gelangen ***).

Die dritte Stufe wäre die sublunarische Welt, wo eine Materie von anderer Gattung verbreitet ist, welche sein und nicht sein kann und in allen Arten der Gegensätze sich entwickelt, um endlich in dem physisch organischen Leibe des Menschen erst durch Tugend und Unterricht zum Geist zu gelangen, wobei dieses Vollkommene sich auch nicht lange halten kann, sondern wegen der Eigenschaft des zu Grunde liegenden leidenden Subjects (ὑποκείμενον), nicht zu sein, bald wieder zu Grunde geht. Der Mensch verhielte sich desshalb nur in geringerem Grade und nur dann und wann, wie der Gott immer †).

---

*) Metaph. Λ. 8. 1074 a. 36. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν.

**) Metaph. 1074 b. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι — — ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν — — ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα — ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

***) Vergl. oben S. 354 f.

†) Vergl. oben S. 344.

Diese Hypothese entspricht den meisten Stellen der Aristotelischen Werke. Gott ist darnach König der Welt und Feldherr als selbständiges, von der übrigen Welt getrenntes, lebendiges Wesen (*ζῷον*)*). Er ist desshalb nicht die pantheistische Einheit der Welt, nicht der Geist in allen Geistern, die Vernunft in allem Denken, sondern die Sterngötter sowohl, als die menschlichen Geister stehen neben und ausser ihm, zwar nicht räumlich, weil er ganz immateriell ist und desshalb nicht irgendwo aufzutreten braucht; aber doch steht er als ein lebendiges Wesen neben andern zusammengesetzten und zum Theil actualisirten Wesen. Der Mensch ist daher nicht Gott, wenn er als Weiser in der Theorie lebt, sondern bloss göttlich (*θεῖος*), oder wie Gott (*ὡς θεός*) und Gott-ähnlich**). Ebenso wohnt allen Dingen ein Göttliches inne,

---

*) Metaph. Λ. 10. 1076 a. 2. *τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος.“* Ibid. p. 1075 a. 11. *ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν; ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος.* — Ibid. 7. 1072 b. 28. *φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον.*

**) Metaph. 1075 a. 7. *ὥσπερ γὰρ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὅ γε τῶν συνθέτων, ἔχει ἔν τινι χρόνῳ κ. τ. λ.* 1072 b. 24. *εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί κ. τ. λ.* Vergl. oben S. 346. Die Kirchenväter können natürlich, da sie nicht selbständig philosophirten, über diese Distinctionen auch nirgends hinauskommen. Denn z. B. der hlg. Augustinus sieht klar ein, dass die Erlösung gebunden ist an die Parusie Gottes im Menschen (de civit. dei X 32 praesens antem in carne ipse Mediator); dadurch wird aber nothwendig der menschliche Geist apotheosirt. Augustinus macht, um dies zu vermeiden, darum den Unterschied, dass der menschliche Geist erst noch zu purgiren sei (die Platonische *κάθαρσις*), gesteht aber sonst zu, dass der Geist als Ebenbild Gottes (Plato's *ὁμοίωσις*) Gott sehr nahe stehe (ibid. XI. 2: loquitur (sc. Deus) ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non

aber nicht Gott; denn die Einheit ist keine substanzielle, sondern bloss eine analoge.

Nothwendiger Widerstreit der philosophischen Tendenzen im Aristotelischen System.

Nichts desto weniger möchte ich nicht behaupten, dass Aristoteles sich auf diesem Standpunkte der bloss proportionalen Einheit *) der Principien immer gehalten habe; denn die Platonische Gedankenrichtung hatte ein zu grosses Uebergewicht in seinem ganzen Arbeitskreise. Es liess sich daher auch nicht verstehen, wie die topische Materie, obgleich der Gattung nach verschieden von der sublunarischen, doch den gleichen Act haben sollte, ebenso wie der göttliche Geist sich von dem menschlichen gewissermassen nur quantitativ **) unterscheiden soll. Alle Gattungen der Materie haben also eine der Art nach identische Function, die identische Vernunft (νοῦς). Folglich muss auch die Materie als Potenz dazu im letzten Grunde identisch sein, was Aristoteles auch behauptet. Dann aber kann es nicht verschiedene Gattungen von Materie geben. Folglich müssten die sogenannten Gattungen nur Entwickelungsstufen derselben sein; allein dies wiederum wird nicht von Aristoteles gelehrt. Ferner wenn die Materie als letzte Potenz ununterschieden ist, so kann sie auch nur Eine für die ganze Welt sein; doch dies läugnet Aristoteles, denn sie soll nur analog

---

corpore. Ad illud enim hominis ita loquitur, quod in homine caeteris quibus homo constat est melius, et quo ipse Deus solus est melior). Und desshalb findet auch trotz der Existenz-Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch eine Einheit des Wesens statt (ibid. s. f. Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo, quo itur Deus, qua itur homo).

*) ταὐτὰ τῷ ἀνάλογον.

**) μᾶλλον καὶ ἧττον, ποτέ - ἀεί.

sein, aber verschieden in den Gestirnen, verschieden in der sublunarischen Welt. Man sieht darum, dass in Aristoteles zum grösseren Theil die Principien des Platonischen Pantheismus stecken, dass er aber im Gegensatz zu Plato über die Vielheit der einzelnen, realen Substanzen nicht in die Einheit des Grundes zurückzugehen wagte, sondern, getragen von dem Glauben an die Gestirngötter *), welche ewige individuelle Wesen sind, nun auch zum Pluralismus überhaupt fortschritt. Doch lenkte er wieder, durch Plato zurückgehalten, nicht in die Bahn Demokrits ein, sondern behielt das Platonische Unbegränzte als die Materie zurück, liess sie aber beständig durch die Wirkung der monarchischen Vernunft (νοῦς) zu lauter realen Einzelwesen ausgestalten, die ihrerseits ohne Anfang und Ende in Wechselwirkung die Kette der Zeugungen vollziehen.

Wenn Plato also zuletzt auf ein die Vernunft überschreitendes Princip der Einheit, auf das überweltliche Gute zurückging, welches Einheit und Vielheit, Sein und Nichtsein, Ruhe und Bewegung, Vater und Mutter, Idee und Anderssein in seinem Schoosse birgt, so errichtete Aristoteles, auf dem Grunde dieser Lehre, wie auf einem fertigen Gebäude weiterbauend, gleichsam einen Anbau, den monarchischen Pluralismus. Der Stil des Anbau's ist aber verschieden von dem grösseren Unterbau; er ist eine barocke Ausführung nach einem einzigen Element in der grossartigen Construction des Ganzen, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir überall bei Aristoteles diesen Widerstreit unausgesöhnter Tendenzen antreffen. Beide Tendenzen aber stammen aus Plato; die pantheistische ist die speculative, die dualistische und

---

*) Vergl. oben S. 535 über die *πάτριος δόξα*.

pluralistische aber stammt aus den Platonischen Metaphern, welche Aristoteles zu widerlegen glaubt, von denen er aber grade das bloss Metaphorische, das den speculativen Sinn bloss Umhüllende, als systematische Lehre aufnahm, indem er es in empirisch-verständige Ausdrücke verwandelte.

Die Aristotelische Weltansicht kurz zusammengefasst lässt sich daher in folgender Gestalt darstellen. Die sublunarische Welt bildet ein in sich, der Materie nach, einheitliches Ganzes. Diese grosse Kugel besteht aus lauter in Gegensätzen sich entwickelnden wirklichen Substanzen, welche aber in verschiedenen Stufen sich erheben, indem die Pflanzen und die Thiere der verschiedenen Gattungen nur untergeordnete Lebensziele erreichen; der Mensch allein schreitet über das thierische Dasein, dem noch Viele zufallen, zu dem höheren praktisch-politischen, d. h. zu dem menschlichen Leben, fort und gewinnt sogar in den höchsten Naturen das höchste Gut, indem es ihm gelingt, dann und wann ein ewiges Leben in der Zeit zu führen durch die intellectuale Anschauung Gottes, wodurch er wie ein Gott lebt in sterblich-menschlicher Hülle. — Alle diese Wesen aber haben dieselbe Materie, welche sich in fortwährendem Wandel der Function durch alle Formen dieser Welt bewegt und zu dem seelischen und geistigen Leben als zu ihrer letzten Function übergeht. Da diese Functionen, welche die sichtbaren objectiven Formen der Dinge und das geistige Leben ausdrücken, durch synonyme andre, schon vorher existirende Functionen erzeugt werden: so verläuft das Leben der sublunarischen Dinge in einem Progressus in infinitum; denn es giebt keinen Anfang des Werdens und kein Ende. Der Fortschritt in's Unendliche ist nur aufgehoben für die Principien, d. h. für die Form und die Materie; denn weder kann der Stoff vermehrt oder ver-

mindert werden, noch können neue und andere Formen des Lebens und der Dinge entstehen, sondern aller unendliche Wechsel bewegt sich nur innerhalb dieser ewigen Gränzen.

Obgleich aber lauter Energien vollkommener Substanzen an der Spitze des sublunarischen Lebens stehen, so konnte sich Aristoteles dennoch diese Welt wegen der offenkundigen Erfahrung nicht unabhängig denken von dem Einfluss des Himmels und setzte daher die Principien der Bewegung zweitens noch in die ätherische Region. Diese können zwar nicht Form- und Bewegungs-Principien sein in der Art, wie unsere Eltern, aber als Platonische Mitursachen (*συναίτια*). Und unter den himmlischen Göttern, die eine Welt für sich bilden und mit ihrem Denken der irdischen Noth und dem irdischen Wandel entzogen sind, ragt für uns an Bedeutung besonders Helios hervor, der seine selige Thätigkeit durch die schräge Bewegung im Zodiacus erreicht und dadurch für alles Irdische die Bewegungsursache des periodischen Entstehens und Vergehens wird.

Aber auch diese Götterwelt mit ihrer noch sichtbaren materiellen Seite ist nicht der letzte Grund und das Ende der Welt, sondern der Gott als Strateg und Monarch *) steht selbständig neben diesen als die Gränze der Welt. Da diese Art von Theologie aber Gott nur zu einem Wesen neben vielen andern machen würde und Aristoteles doch klar einsah, dass die vernünftige Ordnung (*τάξις*) das ganze All umfasst, und da diese Ord-

---

*) Diese Metaphern vom Feldherrn und König hat Aristoteles von Plato übernommen; man würde aber sehr betrogen sein, wenn man dadurch verleitet würde zu glauben, Aristoteles hätte seinen Gott in ein irgendwie künstlerisches oder praktisches Verhältniss zur Welt gesetzt.

nung weder zufällig entstanden sein kann, noch durch eine bewusste, zweckmässige, künstlerische oder praktische Thätigkeit eines Gottes hervorgebracht sein soll: so blieb für Aristoteles nichts übrig, als ein Hin- und Herschwanken zwischen der blossen Einheit der Analogie und der Platonischen pantheistischen Einheit. Wenn Aristoteles bloss die Einheit der Analogie hervorhebt und seinem Gott emphatisch alle künstlerisch schaffende und praktisch fürsorgende Thätigkeit als seiner Würde unangemessen und seiner Seligkeit hinderlich abnimmt, so erkennen wir darin den eigenthümlichen Aristotelischen Standpunkt; wo er aber die Natur (φύσις) mit Gott gleichzusetzen scheint, und wo ihm die dem Stoffe immanente Einheit der Idee in der Welt massgebend ist, da müssen wir die Macht des Platonischen Genius verspüren, dem Aristoteles trotz seines Hohns gegen solchen Ixionsgott und gegen den Patripassianismus sich nicht entziehen konnte, obgleich seine empirische auf den Pluralismus und die Einheit der Analogie hinarbeitende Richtung sich gänzlich von dem Pantheismus hätte entfernen müssen. Es war darum natürlich, dass die Stoiker wieder auf Plato zurückgingen; denn die Aristotelische Philosophie hätte, wenn sie weiter in derselben Richtung ausgebildet wäre, zu den grössten und phantastischsten Absurditäten geführt und mit der pantheistischen Einheit auch zugleich das Recht auf Philosophie verloren *).

Der Aristotelische Gott war aber so bestimmt, dass er wegen der im Stillen leitenden, philosophischen, d. h. Platonischen Grundsätze nicht ganz zu der numerischen Einheit, wodurch er ein einzelnes Ding geworden wäre, gelangen konnte; denn als das sich selbst denkende Allge-

*) Man kann die Götter Epicur's als phantastische Darstellung des Aristotelischen Theismus betrachten.

meine steht er in Einheit der Art mit dem ewigen Leben im Menschen und in den himmlischen Göttern. Hätte Aristoteles nun auch in Platonischer Weise die Einheit der Materie festgehalten, so wäre Platonischer Pantheismus entstanden und Menschen und Götter wären nur Theile oder Parusie des Gott-Vaters geworden. Allein da bei Aristoteles kein Stoffwechsel zwischen Himmel und Erde stattfindet, so ist Pluralismus nothwendig und die Einheit der Art wird für die Entelechie der Welt nur eine Platonische Reminiscenz, ja das dem Gott-Object in ewiger, bewegungsfreier Entelechie zu Grunde liegende Gott-Subject hat die Forderung der numerischen Einheit ebenfalls in sich, obgleich es wegen seiner vollendeten Entelechie nicht als numerische Einheit bestimmt werden darf*). Der Aristotelische Theismus erhebt sich also auf der Stufenleiter der Vollkommenheit der Wesen bis in das hyperuranische Gebiet und gelangt, weil die Platonische Einheit der Materie fehlt

---

*) Wenn Aristoteles Metaphys. Λ. 8. 1074 a. 35 sagt: *τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ· ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν*, so vollzieht er die oben von mir ausgesprochene Forderung der numerischen Einheit und zwar in so fern von seinem Standpunkt nothwendig und mit Recht, als das Subject in Gott zwar nicht Materie ist (da es in Entelechie nicht übergeht, sondern schon ewig übergegangen ist), aber doch als Realität den Grund der Einheit bildet. Gleichwohl steht diese theistische Formel im Widerspruch mit sich selbst; denn die Bestimmung der Zahl fordert den Begriff der Materie, wie Aristoteles ja auch ebds. 1074 a. 33 sagt: *ἀλλ᾽ ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει.* Denn wenn die Vielheit durch die Materie bedingt ist, dann offenbar auch die Einheit, da die Vielheit viele Einheiten bedeutet. Somit bestätigt sich das Gesagte, dass Aristoteles die verständigen Kategorien auf die überweltliche Substanz anwendet und dadurch ebensoweit von Plato, wie von der philosophischen Wahrheit abirrt.

und doch die überweltliche Einheit in Kategorien der Welt bestimmt werden soll, zu einem widerspruchsvollen Gedanken. Der Aristotelische Theismus ist der Versuch, den Platonischen Gott zu Verstande zu bringen.

Schluss.

Dass in diesen Nachweisungen Aristoteles nicht herabgesetzt werden soll, brauche ich wohl nicht erst zu sagen. Man wird aus meinen früheren Schriften genügend wissen, welche Bewunderung ich der philosophischen Kraft dieses Mannes entgegentrage. Es ist aber nicht zu läugnen, dass Aristoteles, wenn wir ihn unmittelbar neben Plato stellen, nur wie der Mond neben der Sonne leuchten kann. Da es uns hier nun grade auf diese continuirliche Vergleichung ankam, so mag der Schein entstehen, als wenn Aristoteles etwas unglimpflich behandelt wäre.

Die Mängel, die wir bei Aristoteles fanden, gehören aber auch Plato zu, nur sind sie bei diesem durch die künstlerische Rede besser versteckt und ausserdem durch die alle Aufmerksamkeit in Anspruch nehmende unerschöpfliche Productionskraft gleichsam überstrahlt. Man könnte daher gewissermassen sagen, dass es ein Hauptverdienst des Aristoteles sei, die Mängel des Platonismus in scharfen Umrissen herausgebildet zu haben, indem er Plato „en système“ nach dem Leibnitz'schen Ausdrucke hinstellte. Diese Mängel sind die Fehler des Idealismus überhaupt, die uns vor diesem Standpunkt, in welcher Form er auch auftreten möge, warnen müssen. Sie weisen daher auf eine vierte Weltansicht hin, die von Leibnitz eingeleitet, der gemeinsamen Arbeit der Zukunft vorbehalten bleibt.

ANAXIMANDROS.

Zweite Untersuchung.

Die Arbeit an der Erforschung der alten griechischen Physiologie ist noch lange nicht abgeschlossen. Immer wieder findet man neue Beziehungen, die theils den Zusammenhang der Lehren und Lehrer deutlicher in's Licht setzen, theils in die Denkkreise asiatischer Völker hinüberweisen. So kamen mir auch nach dem Druck der ersten Abhandlung über Anaximander mehrere Gedanken, die ich als Nachtrag, Erweiterung und zum Theil als Retractation hinzufügen möchte. Die ersten der folgenden Paragraphen stehen allerdings nur in losem Zusammenhang mit Anaximander, indem sie bloss entferntere Confirmationen oder Beseitigung von Vorurtheilen vermitteln; die andern aber bringen wesentlich neue Auffassungen über Inhalt und Geschichte der Anaximandrischen Lehre.

§ 1.

Lucretius über Anaximander's Astrologie.

Eine genaue Angabe und zuverlässige Darstellung fremder Lehre bei Lucretius zu suchen, wäre ein vergebliches Bemühen; aber da er, um die vielen Möglichkeiten zu zeigen, wie die Erscheinungen des Himmels erklärt werden könnten, offenbar die alten Ionischen Physiologen benutzt: so werden wir nicht fehlen, wenn wir Eindrücke solcher Lectüre auch bei ihm wiederzufinden glauben. Es ist darum interessant, diese Beziehungen aufzusuchen, obwohl keine sichern Schlüsse sich daraus ergeben können.

Wie nun die Meinung, als wenn die Gestirne selbst gleichsam in freier Bewegung durch ihre Tropen die Gegenden aufsuchten, wo für sie die beste Ernährung zu finden sei, auf die dem Heraklit zugeschriebenen Sätze hinweist; so sind die vorhergehenden Verse nach meiner Ansicht auf Anaximander zu beziehen. Es heisst dort: „dass reissend schnelle Gluthen des Aethers eingeschlossen sind und bei ihrem Umschwung sich einen Ausgang suchen und so hier und da Feuerflammen durch die ungeheuren Räume des Himmels wälzen" *). Denn in dieser Vorstellung sind offenbar die Anaximandrischen Bestimmungen zu finden. 1) Die feurigen oder ätherischen Massen sind eingeschlossen (inclusi), natürlich durch die Luftverfilzungen **). 2) Der Ausgang (viam), den sie suchen, sind die Poren oder die Ausathmungen (*ἐκπνοαί*) des Anaximander. 3) Drittens müssen wir wohl die ätherischen Gluthen (aetheris aestus) von den Feuerflammen (ignes) unterscheiden, obwohl Lucretius nicht sehr deutlich in seiner Darstellung ist; die ätherische Gluthmasse wälzt sich im Kreise um den Himmel wie ein in Luft eingeschlossener Fluss, die Feuerflammen (ignes, oder bei Anaximander *φλόγες*) aber werden nur hier und da (passim), wo aus dem Filzmantel des hohlen Rohres eine Oeffnung oder ein Ausweg gefunden ist, hervorgetrieben.

Dass Lucretius diese Möglichkeiten anführt zur Erklärung der himmlischen Gestirne und ihrer Bewegung,

---

*) De rerum Natura V. 519 Bernays.

Sive quod i n c l u s i rapidi sunt aetheris aestus,
quaerentesque v i a m circumversantur et ignes
passim per caeli volvunt immania templa.

**) Vergl. oben S. 8 und 12 Anmerkk.; wo der Ausdruck *ἀποκλεισθείσης* das inclusi fordert, und *περιληφθέντα ὑπὸ ἀέρος*, sowie *κύκλον πλήρη πυρὸς* u. s. w. die Analogie des Ausdrucks vervollständigen.

während dabei der Himmel selbst stillstehen (manere in statione) könne, ist eine grosse Unklarheit, weil man nicht weiss, was denn der stehende Himmel bedeuten solle noch ausserhalb derjenigen Wesen oder Körper, die diese himmlische Region erfüllen. Dagegen könnte man auch durch die vorhergehenden Verse, welche die Bewegung des Himmels selbst beschreiben, wieder an Anaximander erinnert werden; denn wenn der grosse Kreis des Himmels (magnus caeli orbis, bei Anaximander die *κύκλοι* und die *σφαῖρα*) sich dreht, weil die Luft von Aussen und von Innen ihn umtreibt, wie die „Räder" (rotas, *τροχῷ παραπλήσιον*) von einem Flusse oder vom Winde getrieben werden, so müssen wir unwillkürlich an die Anaximandrischen Räder denken, und zwar nicht etwa, wie man es früher verstanden, als wenn die Gestirne ein ganzes Rad wären, sondern nur so, dass der Himmel der Radkranz ist, dessen Axe durch die Erde in der Mitte der Welt geht; denn die den Himmel einschliessende und bewegende Luft fliesst natürlich nur gegen die Peripherie des Rades und treibt es um *). — Hiermit soll aber nicht etwa Zeller's Auffassung empfohlen werden, als wenn die Gestirne oder Himmel durch die Winde zufällig bewegt würden; denn diese ganze Kreisbewegung, welche weiter unten genauer besprochen werden wird, ist ewiges Attribut der Welt.

---

*) Ibid. V. 509.

Motibus astrorum nunc quae sit causa canamus.
principio magnus caeli si vortitur orbis,
ex utraque polum parti premere aëra nobis
dicendum est extraque tenere et claudere utrimque;
inde alium supra fluere atque intendere deorsum
hinc alium subter, contra qui subvehat orbem;
ut fluvios versare rotas atque austra videmus.

§ 2.

Zur Beurtheilung des Achilles Tatius.

Da, wie die oben S. 18 ff. geführte Untersuchung zeigt, die Mittheilungen von Achilles Tatius einen wesentlichen Einfluss auf die Ansichten gehabt haben, welche sich unsre besten Historiker von der Astronomie Anaximanders machten, so muss es wünschenswerth sein, den Charakter dieses Schriftstellers genauer abzuschätzen. Als einen Beitrag dazu gebe ich zwei Bemerkungen, die sich auf die oben behandelte Frage beziehen.

Zuerst ist es wunderlich, dass der mythische Atreus, der Bruder Thyest's, bei Achilles Tatius die Rolle eines regelrechten Astronomen spielt. Freilich schrieb schon Lucian demselben in dem Buche über die Astrologie die Entdeckung zu, dass die Sonne eine der Drehung der Welt zuwiderlaufende Bewegung habe; doch ist ja sichtlich genug, dass wenn diese Kunde auch von den Barbaren nach Griechenland schon in der mythischen Zeit herübergebracht wäre, jedenfalls davon keine wissenschaftliche Auffassung stattgefunden. Vielmehr wird wahrscheinlich nur ein alter, an Atreus anknüpfender astronomischer Mythus von den späteren Astronomen auf die angegebene Weise gedeutet sein. Achilles Tatius aber nimmt diese Mittheilung ohne alle Kritik auf und giebt sie ebenso unverdaut wieder zum Besten. Interessant ist aber dabei die Frage, woher Achilles den sinnreichen Vergleich mit dem Rade und der Ameise entlehnt hat? Nach meiner Meinung kann diese Vorstellung nicht wohl vor Anaximander aufgekommen sein. Denn wenn die Vorstellung von dem Rade, wie wir sie bei Anaximander finden, sich auch schon bei den Egyptern finden sollte, so ist sie in Griechenland, wie mir scheint, wenigstens nicht vor Anaximander anzutreffen.

Ein zweites Beispiel von Oberflächlichkeit sehe ich in der Vorstellung, welche sich Achilles Tatius von Anaximander's Theorie gemacht hat. Er sagt nämlich *), wo er von den verschiedenen Hypothesen zur Erklärung der Mondphasen berichtet, dass einige meinten, die Verfinsterung trete ein, wenn sich der radförmige Mund, aus welchem das Feuer ausströmt, verschliesse. Er nennt, wie gewöhnlich keinen Namen, meint aber ohne Zweifel den Anaximander und stellt sich offenbar nicht den umgebenden Luftfilz, sondern die Mündung oder Oeffnung selbst als radförmig vor. Da man an der Sonne keine Speichen und Nabe sieht und bei einem radförmigen Loch als Bild der Sonne weiter nichts denken kann, so gewinnen wir bloss die Erkenntniss von der nachlässigen Manier des Mannes, dem es auf exacte Begriffe gar nicht ankam und auf dessen Bericht daher schwerlich Gewicht gelegt werden darf. Denn alle auch oben angeführten Stellen machen es mir wahrscheinlich, das Achilles Tatius keine neuen, dem Plutarch unbekannte Quellen benutzte, sondern sich bloss darauf beschränkte, nach dem ersten besten Einfall die überlieferten Worte poetisch auszumalen, um dadurch der schwer verständlichen Vorstellung Anaximanders irgend ein Bild abzugewinnen. Dass dieses Bild auch darnach ausgefallen, ist nicht zu verwundern.

Auch in seinem Bericht über Xenophanes erkennen wir deutlich, wie gering seine Fähigkeit war, sich in Vorstellungen der Alten hineinzudenken, indem er sogleich nach der oberflächlichsten Kenntnissnahme sich die Sache nach seiner Phantasie zurechtlegte. Er meldet zuerst richtig, dass Xenophanes die Sterne aus feurigen Wolken erklärte, die wie Kohlen sich entzündeten und verlöschten.

---

*) Isagog. *χά, ἄλλοι δὲ τοῦ στομίου τοῦ τροχοειδοῦς, δι' οὗ ἐκπέμπεται τὸ φῶς, ἀποφραχθέντος.*

Nun kommt aber gleich seine falsche Zuthat, indem er weiter als Xenophanische Meinung meldet, dass wir glaubten, sie gingen auf, wenn sie sich entzündeten, und sie gingen unter, wenn sie verlöschten *). Wir wissen aber, dass Xenophanes Auf- und Untergang derselben aus der perspectivischen Erscheinung **) erklärt hat und nicht aus dem realen Verbrennungsprocesse, aus welchem auch diese Erscheinung nicht im Mindesten folgt, da ja diese Vorgänge sich nicht nothwendig immer am Horizonte ereignen müssen, sondern auch, wie bei der Sonnenfinsterniss, oben am Himmel vor sich gehen können.

Man darf desshalb den Berichten des Achilles Tatius niemals ohne weitere Zeugen trauen. Mit der Autorität dieser Quelle verliert aber die Zeller'sche Auffassung ihren Boden. Die frühere Ansicht von Röth und Gruppe ***) ist theils schon durch Zeller, theils durch meine obigen Untersuchungen beseitigt. Die Unmöglichkeit der früheren Auffassungen muss daher der meinigen, welche die haltbaren Motive der früheren aufgenommen hat, zum Vortheil gereichen.

---

*) Isag. in phaen. *ιά Ξενοφάνης δὲ λέγει τοὺς ἀστέρας ἐκ νεφῶν συνεστάναι ἐμπύρων, καὶ σβέννυσθαι καὶ ἀνάπτεσθαι ὡσανεὶ ἄνθρακας. καὶ ὅτε μὲν ἅπτονται, φαντασίαν ἡμᾶς ἔχειν ἀνατολῆς· ὅτε δὲ σβέννυνται, δύσεως.*

**) Vergl. unten bei Xenophanes die ausführliche Darstellung.

***) Gruppe, Kosm. Syst. d. Gr. S. 219 bezieht die Stelle (Seneca quaest. natur. VII. 13) auf Anaximander „daselbst heisst es, der Himmel sei aus fester und undurchsichtiger Masse, wie aus Ziegelsteinen, und habe Fenster, durch welche die jenseits befindliche Feuersphäre hindurch scheine“. Dies ist auch genau so die Röth'sche Auffassung. Richtig ist darin das Herausscheinen des Feuer's aus einzelnen Fenstern; falsch aber erstens, dass der Himmel fest sei, zweitens dass das Feuer von der jenseitigen Seite nicht bedeckt sei, und drittens, dass das Feuer Kugelform habe oder einen Kugelmantel bilde.

§ 3.

Der Begriff des Leeren und seine Geburtsgeschichte.

Eine genaue Geschichte der Begriffe ist bis jetzt noch ein Desideratum in der Philosophie. Ich gebe in dem Folgenden für den Begriff des Leeren einen kleinen Beitrag zur Arbeit an dieser Aufgabe.

Gruppe hatte ohne Weiteres angenommen, dass bei den alten Joniern die Welt von dem rings herum lagernden leeren Raum eingeschlossen sei. Solche falsche Vorstellungen werden sich in die Auffassung der alten Philosophen leicht einschieben, weil die mit dem Begriff des Vacuum vertrauten Späteren es als sehr natürlich betrachteten, dass die concrete, durch und durch reelle Welt sich inmitten des leeren Raumes befinde, der gränzenlos in infinitum reiche. Desshalb ist es sehr wichtig und interessant, genau festzustellen, wann ein philosophischer Begriff zuerst auftritt, oder wenn dies nicht möglich ist, wenigstens die Gränzen anzugeben, bis zu welcher Zeit derselbe noch nicht gefunden ist.

Nun ist sicher, dass der Begriff des Leeren sich bei Democrit findet, der es als das Nichtseiende dem Vollen als dem Seienden entgegenstellt. Ob aber nicht Anaximenes auch schon das Leere begriffen habe, könnte zweifelhaft sein, ebenso ob nicht die Pythagoreer vom Leeren gesprochen haben. Bei unseren grossen Historikern ist, so viel ich sehe, keine Betrachtung über diese Frage zu finden, obwohl in dem von ihnen beigegebenen reichen gelehrten Apparat die Mittel zur Beantwortung wohl hinreichend beisammen sein dürften. Es ist aber für die Schärfe der Auffassung wünschenswerth, solche Fragen zu stellen; denn jeder in der Art festgestellte Gränz-

Punkt ist wie eine Ortsbestimmung für die Geographie der philosophischen Dogmen.

Nun sind wir glücklicher Weise durch Aristoteles in den Stand gesetzt, einen Mann zu nennen, der unbestreitbar den Begriff vom Leeren noch nicht gekannt hat, ich meine den Anaxagoras. Denn von diesem berichtet Aristoteles, dass er die Existenz des Leeren dadurch habe widerlegen wollen, dass er Schläuche, mit Luft vollgeblasen, zusammengeschnürt und dann die Kraft der darin enthaltenen Luft (wahrscheinlich durch darauf gelegte Gewichte?) gezeigt, ebenso wie er auch die Luft in den Wasseruhren eingefangen habe. Aristoteles bemerkt zur Kritik, dergleichen sei keine Widerlegung; denn unter dem Leeren werde nicht das verstanden, was voll von Luft sei, sondern ein Abstand, in welchem sich kein sinnlich wahrnehmbarer Körper finde*). Anaxagoras glaubte demnach die Meinung vom Leeren zu widerlegen, indem er zeigte, die Luft sei ein starkes Etwas, d. h. also, er wusste offenbar noch nichts von dem Begriff des Leeren.

Wenn wir nun überlegen, gegen wen sich wohl Anaxagoras mit seinen Beweisen gewendet haben mag, so könnte man entweder an die älteren Meister oder an die jüngeren Zeitgenossen denken.

Von den Jüngeren war Demokrit der entschiedenste Lehrer des Vacuum als des seienden Nicht-seienden. Obgleich er sich für 40 Jahr jünger als Anaxagoras erklärt haben soll, so könnte er doch sehr wohl noch mit

---

*) Natur. ausc. IV. 6. *οἱ δ᾽ ἄνθρωποι βούλονται κενὸν εἶναι διάστημα ἐν ᾧ μηδέν ἐστι σῶμα αἰσθητόν· οἰόμενοι δὲ τὸ ὂν ἅπαν εἶναι σῶμα. ἐν ᾧ ὅλως μηδέν ἐστι, τοῦτ᾽ εἶναι κενόν φασι· διὸ τὸ πλῆρες ἀέρος μὴ κενόν εἶναι. Οὔκουν τοῦτο δεῖ δεικνύναι, ὅτι ἔστι τι ὁ ἀήρ, ἀλλ᾽ ὅτι κ. τ. λ.*

dem alten Meister in Conflikt gekommen sein. Aber wir müssten den Lehrer vom *νοῦς* doch schon für sehr altersschwach annehmen, wenn er mit so überaus kindischen Argumenten gekämpft hätte. Es klingt wie ein Witz aus der Komödie, wenn man sich denkt, dass er die Existenz des Nicht-seienden durch die Existenz der Luft hätte widerlegen wollen. Ich nehme daher lieber an, dass die Spitze dieser Beweise nicht gegen Demokrit gekehrt war. Wäre es aber doch so gewesen, so würde auch dadurch bewiesen, dass Anaxagoras sicherlich den Begriff vom Leeren noch nicht gefasst hatte, und dass dieser Begriff also erst von Demokrit neu eingeführt war.

Nehmen wir nun die Früheren an als als diejenigen, welche Anaxagoras habe widerlegen wollen, und suchen bei diesen eine Vorstellung, auf welche jene Argumente hätten passen können, so zeigt sich besonders die Pythagoreische Lehre von einem jenseit der Welt befindlichen leeren Raum als geeignet. Denn nach jener Mittheilung bedarf das Weltall ausser sich einen leeren Raum zum Aus- und Einathmen *). Bei einer solchen und ähnlichen

---

*) Plutarch de plac. phil. II. *ϑ' Περὶ τοῦ ἐκτὸς τοῦ κόσμου, εἰ ἔστι κενόν. Οἱ μὲν ἀπὸ Πυϑαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.* Auch Plato spielt scherzend auf diese Pythagoreische Vorstellung an, wenn er im Timaeus p. 33. C. sagt: *πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς.* Und um diese Albernheit, einen mit Luft angefüllten Raum ausser der Welt anzunehmen, noch stärker zu illustriren, sagt er, die Welt bedürfe auch keinen Mund, um von draussen Nahrung einzunehmen, und keinen After, um die ausgesogenen Verdauungsreste nach Aussen abzusetzen. — Wie nothwendig daher eine Chronologie der Begriffe ist, sieht man auch aus der Geschichte der Phil. von Erdmann, der Bd. I §. 32. 3 von den Pythagoreern sagt: „der Begriff des Unbestimmten fällt mit dem des Leeren, als der unbestimmten Räumlichkeit zusammen, das dann wohl auch als das

Vorstellungen wird offenbar das Leere und die Luft nicht unterschieden, und des Anaxagoras Experimente würden

---

Hauchartige (Bestimmbare) gefasst wird. Ihm gegenüber steht dann das Begränzende als das das Leere erfüllende Räumliche, das öfter in dem Worte Himmel (d. h. All) zusammengefasst wird. Daher der, zuerst frappirende, Ausdruck, dass indem der Himmel das Leere in sich hinein ziehe oder athme, dadurch *διαστήματα* und also Vielheit entstehe, dem unsere abstracte Sprachweise, ganz ohne den Gedanken zu verändern, den substituiren würde: in die Einheit tritt der Gegensatz und dadurch entsteht Vielheit." Auf diese Erdmannsche Erklärung stützt sich auch eine neuere Arbeit von Siebeck „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen" 1873 Halle bei Barthel, S. 79, der auch das Leere der Pythagoreer mit dem Nichtseienden des Demokrit ähnlich findet. — Erdmann ist immer geistreich, auch wo er irrt. An dieser Stelle leiht er die später sich entwickelnden Begriffe dem noch rohen Ausdruck der Pythagoreer und belehrt zwar durch dieses In-eins-schauen, trübt aber doch sehr die Reinheit der historischen Färbung der Gedanken. Denn die Pythagoreer hatten weder einen Begriff vom Sein, noch vom leeren Raum.

Noch ist es nicht uninteressant zu sehen, wie der alte Göthe (bei Eckermann) sich jene poetische Pythagoreische Lehre angeeignet und schellingisirend zurechtgelegt hat (11. April 1827). „Ich denke mir die Erde mit ihrem Dunstkreise gleichnissweise als ein grosses lebendiges Wesen, das im ewigen Ein- und Ausathmen begriffen ist. Athmet die Erde ein, so zieht sie den Dunstkreis an sich, so dass er in die Nähe ihrer Oberfläche herankommt und sich verdichtet zu Wolken und Regen. Diesen Zustand nenne ich die Wasserbejahung; dauerte er über alle Ordnung fort, so würde er die Erde ersäufen. Dies aber giebt sie nicht zu; sie athmet wieder aus und entlässt die Wasserdünste nach oben, wo sie sich in den ganzen Raum der hohen Atmosphäre ausbreiten und sich dergestalt verdünnen, dass nicht allein die Sonne glänzend herdurchgeht, sondern auch sogar die ewige Finsterniss des unendlichen Raums als frisches Blau herdurchgesehen wird". Ebenso (22. März 1824), wo auch eine mögliche Sündflut bei fortwährender Wasserbejahung und etwaiger Irregularität im Wechsel mit dem Ausathmen oder der Wasserverneinung in Rechnung gezogen wird.

demgemäss eine schlagende Kraft haben, um zu zeigen, dass ein solches Leeres ein solider Körper sei und mit zur Welt gehören müsse. Zugleich wird dadurch deutlich, dass diese Früheren ebensowenig, wie Anaxagoras den Begriff des Leeren kannten. Denn freilich musste er in gewissem Sinne wissen, was leer sei, wenn er zeigte, dass ein mit Luft angefüllter Raum nicht leer wäre; aber erstens können diejenigen, welche er widerlegt, weil sie Leeres und Luft verwechseln, den Begriff noch nicht gehabt haben und andererseits er selbst ebensowenig, weil seine Widerlegung sich sonst nicht gegen eine solche Verwechselung, sondern gegen den richtigen Begriff vom Leeren hätte wenden müssen. Er selbst muss ebenso wie die von ihm Widerlegten geglaubt haben, unter dem sogenannten Leeren sei ein mit nichts als mit Luft erfüllter Raum zu verstehen.

Hiernach wäre für das Nichtbekanntsein dieses Begriffs Anaxagoras der terminus ad quem. Dagegen hatte Demokrit seine Lehre von Leucipp und dieser muss schon mit vollster Klarheit die Begriffsbestimmung des Leeren gegeben haben. Mit ihm bringt Aristoteles die Lehre des Empedocles von den Poren in Zusammenhang *), und Leucipp soll auch ein Zeitgenoss des Empedocles gewesen sein. Vorher war nun auch die Eleatische Schule durch Melissos zu dem Beweise gekommen, dass die Bewegung nicht sein könne, weil sie das Leere oder Nichtseiende voraussetze, was eben nicht sei. Hat nun Empedocles, wie es scheint über die Möglichkeit der Poren als eines Nichtseienden noch keine dialektische Untersuchung, während Melissus gerade die-

*) De gen. et corr. I. 8. *ἀλλ' ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς κ. τ. λ.* und ferner *σχεδὸν δὲ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ ἀναγκαῖον λέγειν, ὥσπερ καὶ Λεύκιππός φησιν κ. τ. λ.*

sen Begriff in den Vordergrund der Betrachtung rückte, indem er das Nichseiende für nicht seiend erklärte, so müssen Melissus und Leucipp, welcher letztere grade dieses Nichtseiende für seiend und für den Erklärungsgrund der Bewegung ausgab, als die ersten gesetzt werden, welche den Begriff des Leeren aufbrachten*). Und wir können somit sagen, dass dieser Begriff erzeugt wurde väterlicherseits von dem letzten Eleaten, mütterlicherseits aber empfangen, geboren und genährt wurde von dem ersten Atomisten, und also dass die Erkenntniss dieses Begriffs nicht früher und nicht später als etwa um die Zeit des Alters oder Todes von Anaxagoras aufgekommen ist.

Die Stelle bei Plutarch.

Pseudo-Plutarch überliefert uns in seinen Lehrmeinungen der Philosophen Mancherlei, das entweder von ihm gedankenlos excerpirt ist oder von den Abschreibern trostlos verstümmelt wurde. So soll Aristoteles „so viel Leeres ausserhalb der Welt“ angenommen haben, „dass der Himmel ausathmen könne; denn er sei feurig“. Dass hier wie an der parallelen Stelle bei Galen in drei Sätzen drei völlig unaristotelische Gedanken ausgesprochen werden, ist von den Herausgebern Plutarch's natürlich gleich bemerkt, und sie haben die richtige Lesart aus Stobaeus hergestellt, dass Aristoteles dies nur von den Pythagoreern gemeldet habe.

---

*) Ibid. *Λεύκιππος δ'ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν δμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. Ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ τότε κενὸν μὴ ὄν, καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι.*

Die in demselben Paragraphen vorhergehenden Worte haben aber ein grösseres Interesse. Es heisst da: „Alle Physiker von Thales an bis Plato haben das Leere verworfen“ *). Und als Beweis dafür wird gleich ein Vers von Empedocles hinzugefügt. — Was sollen wir mit dieser Meldung anfangen? Wir wissen ja, dass erstens weder Thales noch die Späteren einen Begriff vom Leeren hatten und denselben daher auch nicht verwerfen konnten, und zweitens, dass lange vor Plato durch Leucipp und in gewisser Weise auch durch Empedocles der Begriff des Leeren erkannt und anerkannt war.

Vergleichen wir die parallele Stelle bei Galen, so lesen wir dort genau das Gegentheil **): „Die Pythagoreer und alle Physiker bis Plato sagen, es sei in der Welt ein Leeres.“ Und derselbe Vers des Empedocles steht wieder als Beispiel und Beleg dabei. Dass diese Behauptung nun ebenso abgeschmackt ist, liegt auf der Hand; denn Anaxagoras bestritt das Leere, wie auch Melissus, und die Früheren hatten noch gar keinen Begriff davon.

Gehen wir nun zu Stobaeus, so lesen wir dasselbe wieder etwas anders ***): „Thales und die anderen Physiker alle verwerfen das Leere als ein wahrhaft (*ὄντως*) Leeres.“ Und wieder folgt zum Beleg der Vers des Empedocles. — Diese Lesart hat Sinn; denn durch das

---

*) De plac. phil. I. *ιή Οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοὶ μέχρι Πλάτωνος τὸ κενὸν ἀπέγνωσαν.*

**) Histor. phil. 10. *Περὶ κενοῦ. Οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου καὶ οἱ φυσικοὶ πάντες μέχρι Πλάτωνος ἐν τῷ κόσμῳ κενὸν εἶναι λέγουσι.*

***) Stob. eclog. I. 17. *Θαλῆς καὶ ἕτεροι φυσικοὶ πάντες τὸ κενὸν ὡς ὄντως κενὸν ἀπέγνωσαν.* Uebrigens sollen die Namen Demokrit und Leucipp nur eine Marginalbemerkung sein, was den Sinn aber nicht ändert, da die angeführte Lehre von den Atomen und dem Leeren nur auf diese Namen zu beziehen ist.

Wörtchen „wahrhaft“ (ὄντως), welches natürlich nicht Thales, sondern dem Berichterstatter angehört, sehen wir, dass er seine Meinung mittheilen will. Und diese ist ganz begründet, denn der wahrhafte Begriff des Leeren findet sich bei Thales und den übrigen Physikern noch nicht. Der unrichtige Zusatz „bis Plato“, der bei Plutarch und Galen vorkommt, ist hier fortgelassen; dagegen geht der Verfasser unmittelbar nach dieser Negation zu denen über, welche wirklich das Leere behaupteten, nämlich zu Demokrit und Leucipp und den Späteren. So verstanden kann dieses Urtheil des Stobaeus, oder wem es auch ursprünglich angehören mag, als richtig gelten und mithin zur weiteren Unterstützung des aus meiner obigen Untersuchung gewonnenen Resultats gebraucht werden.

§ 4.

Das Anaximandrische Princip (ἀρχή).

Schleiermacher und Zeller hatten nur mit zweifelndem Zögern die Ueberlieferung hingenommen, dass Anaximander zuerst den Ausdruck Princip (ἀρχή) aufgebracht habe. Da nun sonst über einen etwaigen Gebrauch dieses neuen terminus bei Anaximander nichts überliefert war, und da die bisherigen Forscher auch keinen Lehrsatz oder gar eine zusammenhängende Theorie, die mit diesem Ausdruck irgend etwas zu thun hätte, anzuführen wussten: so schwebte die ganze Nachricht bei Simplicius haltungslos in der Luft. Und es war jedenfalls für die Geschichte der Philosophie gleichgültig, ob Thales oder Anaximander zuerst diesen Ausdruck gebraucht, wenn durch denselben nicht zugleich eine neue Theorie aufkam; denn Ausdrücke ohne Theorie haben in der Philosophie keine Bedeutung.

Mir schien es nun unter diesen Umständen angezeigt, die überlieferten Worte anders zu construiren, so dass, wie oben auseinandergesetzt, dadurch dem Anaximander das Verdienst zugeschrieben wurde, mit einem neuen Ausdruck „das Unbegränzte“ „als Princip“ eingeführt zu haben. Die Bezeichnung „Princip“ gehörte demgemäss dem Berichterstatter, und der Ausdruck „das Unbegränzte“ (*ἄπειρον*) wurde mit Nachdruck betont, da ja auch die Geschichte der Philosophie voll ist von Berichten und Commentaren über diesen merkwürdigen terminus, der für alle späteren Philosophen die grösste Bedeutung gehabt und die Lehre Anaximander's für immer eigenthümlich gestempelt hat*).

---

*) Während der Ausdruck *ἀρχή* aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch aufgenommen sein konnte, wie Hesiod schon von den Musen verlangt, sie sollten ihm *ἐξ ἀρχῆς* erzählen, *ὅ τι πρῶτον γένετ' αὐτῶν*, und während *ἀρχή* für kein System zum charakteristischen terminus geworden ist, sondern immer alle möglichen Arten von Principien, sowohl relative als absolute bedeutet hat (vergl. Aristot. Metaph. Δ. 1): so ist umgekehrt das *ἄπειρον* das Kennzeichen des Anaximandrismus geworden.

Homer hat wohl die *ἀπειρέσιος* oder *ἀπείρων γαῖα* und den *ἀπείριτος πόντος* und Hesiod sagt: *ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν*, aber beide verstehen darunter nur die gränzenlose räumliche Ausdehnung. Dagegen ist es eine ganz neue Bedeutung, wenn Anaximander das *ἄπειρον* substantivisch auf das qualitativ Unbegränzte bezieht, wie Aristoteles denn auch darin den Begriff der Materie anerkennt: *λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον.* Und auch an der Stelle de gen. et corr. II. 1, die ich ebenfalls auf Anaximander beziehe, ist es durchaus zweifelhaft, ob der Ausdruck *ἀρχή* dem Anaximander zugeschrieben wird, oder dem Aristoteles zugehört, während das *ἄπειρον* überall als die Anticipation für den ächten Begriff der Materie dem Anaximander zugesprochen wird. Die Stelle heisst: *Ἀλλ' οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστήν, ἁμαρτάνουσιν· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως*

Da diese Interpretation aber bei persönlicher Discussion während des Drucks andauernden Widerstand erfuhr, und da ich freilich nicht läugnen konnte, dass die ältere Auslegung sich zunächst als die einfachste darbot *): so versuchte ich einmal nach dem Gesetz der akademischen Dialektik, um durch Disputation in utramque partem die Wahrheit sicherer zu finden, die entgegengesetzte Annahme als richtig zu setzen, und die Nachrichten über die alte Physiologie nach diesem Gesichtspunkte noch einmal durchzugehen, um dasjenige aufzuspüren, was sich etwa als nothwendige Folgerung aus dieser Annahme finden musste. Die Methode war also dieselbe wie in der analytischen Geometrie; nur dass hier in unserem Fall die zu suchenden Bedingungen sich nur zufällig in den Quellen darbieten konnten. In der That fand ich nun mehrere Stellen, die auf Anaximander mit der grössten Wahrscheinlichkeit bezogen werden müssen, und die zugleich wirklich das Desideratum ausfüllen, indem sie den vollen Zusammenhang der Theorie für die beiden termini Princip (ἀρχή) und Unbegränztes (ἄπειρον) gewähren. Ich gebe darum meine frühere Deutung, die dem falschen Bilde, welches man sich bisher von Anaximander gemacht hatte, entsprach, wegen dieser neuen Zeugnisse auf und entwerfe von Anaximander's philosophischer Kraft und Art ein neues Bild. Denn während Zeller sogar noch dem Xenophanes eine dialektische Behandlung der Begriffe absprechen will, werden

---

εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν· ἢ γὰρ κοῦφον ἢ βαρὺ ἢ ψυχρὸν ἢ θερμὸν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἄπειρον τοῦτο, ὃ λέγουσί τινες εἶναι τὴν ἀρχήν.

*) Die Grammatik erlaubt, wie ich glaube, sowohl meine als die ältere Auslegung; nur der Zusammenhang der Gedanken kann entscheiden, auf welches Wort der Ton fällt.

wir uns entschliessen müssen, die Anfänge der Dialektik sogar schon bei Anaximander anzuerkennen.

Anaximander und die Pythagoreer.

Ehe wir diese Untersuchung beginnen, wird es gut sein, sich die Wichtigkeit der Lehre vom Unbegränzten zu vergegenwärtigen. Die Frage hat nämlich darum eine weit reichende Bedeutung, weil der Begriff des Unbegränzten (ἄπειρον) in der ganzen griechischen Philosophie als Princip anerkannt bleibt und daher für die Geschichte der Lehrsysteme massgebend ist. Dieser Begriff ist erstlich schon der Grund, wesshalb Ritter und Lewes den Anaximander nicht zum Schüler des Thales machen wollen, sondern Anaximenes zu seinem Vorgänger ernennen, weil, wie sie glauben, nach einer so hohen Einsicht, wie in dem Anaximandrischen Begriff des ἄπειρον liegt, Anaximenes nicht gut hätte wieder zu einer so oberflächlichen Annahme herabsinken können. Eine viel wichtigere Frage ist jedoch die, ob die Pythagoreer auf ihr πέρας und ἄπειρον durch Anaximander gekommen sind, oder ob Anaximander von dem Italischen ἄπειρον Kunde hatte, und ob überhaupt die Chronologie zu einer Sicherheit in der Bestimmung der Zeitdifferenz beider Lehrweisen gelangen kann, oder ob man vielleicht zwei selbständige Quellen für diesen Einen Begriff annehmen dürfte. Aristoteles sagt nichts über diese geschichtliche Frage, wenn man nicht indirect eine Anerkennung der Selbständigkeit der Italioten daraus abnehmen will, dass er glaubte, die Pythagoreer wären auf ihren Begriff vom Unbegränzten (ἄπειρον) durch mathematische Ueberlegungen gekommen und hätten die Eigenschaften der Zahlen dann auf die Dinge übertragen. Er hält aber die Pythagoreer zugleich durchaus ebenso wie die Ionier für Materialisten. Vergleichen wir mit

ihnen den Anaximander, so könnte man in seinen gestalteten Dingen die περαίνοντα und in seiner φύσις ἄπειρος das Pythagoreische gleichlautende ἄπειρον sehen. Eine genauere Vergleichung ist aber wohl nicht so leicht möglich, weil die bestimmteren Nachrichten, die wir über Pythagoreische Begriffe haben, doch erst aus Philolaos Buch über die Welt herrühren und daher schon eine zweihundertjährige Geschichte hinter sich haben. Jedenfalls sollen die Pythagoreer immer Gegensätze an die Spitze der Welt gestellt haben; allein auch bei Anaximander ist ein solcher Gegensatz angedeutet; denn sein Unbegränztes hat einen inneren Gegensatz in der ewigen Bewegung *), durch welche es zu den einzelnen ausgestalteten Dingen, die auch in lauter Gegensätzen (ἐναντιότητες) bestehen, übergeführt wird. Aristoteles vermisst mit Recht bei dem ἄπειρον als einem bloss Dynamischen die actuelle Ursache, den ersten Beweger, der es aus dem dynamischen Zustand zur Energie treiben könnte; allein diese vermisste Entelechie ist eben die Endelechie der ewigen Bewegung. In dieser liegt das erste περαῖνον. Wenn Anaximander daher auch keinen primus motor hat, so hat er doch wenigstens einen primus motus und so bestätigt sich das Aristotelische Wort, dass die Alten in gewisser Weise, d. h. noch ohne deutlichen Begriff, die Principien schon alle angezeigt haben.

---

*) Dieselbe darf aber nicht als Hegel'sche Negativität aufgefasst werden und auch nicht in der völlig unbestimmten Bedeutung, wie bei Schleiermacher und Zeller, sondern nur als wirklich räumliche Bewegung, wie sie sich den Sinnen darbot und daher sehr natürlich von den ersten beobachtenden Naturforschern als ewiges Attribut des Alls angenommen werden konnte.

Es fällt mir aber nicht ein, auf diese Betrachtungen einen Werth zu legen, als wenn dadurch über das Verhältniss von Anaximander und den Pythagoreern irgend etwas Bestimmteres gesagt sein könnte; sondern ich möchte einzig und allein dadurch das Problem einleuchtender machen, ob nicht die Pythagoreer aus der alterthümlichen, tiefsinnigen Lehre Anaximanders geschöpft haben können, und ob sich nicht dadurch auch die Tradition von einem brieflichen Verkehr zwischen der Ionischen Schule Anaximanders und dem Pythagoras verstehen liesse. Denn wenn die Briefe zwischen Anaximenes und Pythagoras auch unächt sind, so ist doch die Meinung, dass ein solcher Briefwechsel bestand, beachtenswerth. Jedenfalls aber ist für diese Frage vor Allem die Thatsache wichtig, dass Anaximander der Erste war, der den Ausdruck *ἄπειρον* in die Philosophie gebracht hat.

Thales.

Wenn wir die Lehre Anaximander's über das Princip (*ἀρχή*) gehörig verstehen wollen, müssen wir auf Thales zurückgehen. In den bisherigen Darstellungen der Geschichte der Philosophie finde ich die Thaletische Lehre ungenügend ausgedrückt. Man hat einen Punkt übersehen, der grade die Brücke bildet, auf welcher man zu der Speculation Anaximander's gelangt. Dass dieser Punkt übersehen wurde, war sehr in der Ordnung, so lange man noch mit dem Begriff des Princip's bei Anaximander nichts anzufangen wusste. Darum befand ich mich früher in demselben Falle, wie die Uebrigen. Sobald mir aber klar wurde, dass die weiter unten zu besprechenden Aristotelischen Stellen über das Princip auf Anaximander bezogen werden könnten und müssten, fand ich auch den Zusammenhang dieser Lehre mit den Anfängen von Thales.

Man lehrt gewöhnlich als ganzen Inhalt der Thaletischen Weisheit, dass das Wasser der Stoff, aller Dinge sei *). Nun ist aber schwerlich der Ausdruck „Stoff" gerechtfertigt; denn unmöglich kann man auf den Begriff des Stoffes kommen, ohne als Gegensatz die Form zu denken. Wir dürfen daher wohl von unserm Standpunkt aus sagen, dass Thales den Stoff der Dinge gesucht habe; historisch exact ist dies aber nicht; denn der Gegensatz von Stoff und Form wurde erst viel später zum Gegenstand der Speculation. Für die Geschichte der Philosophie ist dies aber nicht gleichgültig; sondern es ist grade das Wichtigste zu wissen, welche Begriffe jedesmal den Mittelpunkt des Denkens bildeten; denn Philosophie besteht nur in Begriffen.

Lesen wir nun die Auszüge Hippolyt's. „Thales sagte, Anfang von Allem und Ende wäre das Wasser. Denn aus demselben bildeten sich alle Dinge, wenn es sich verdichtete, und stürzten wieder auf dasselbe, wenn die Spannung nachgelassen hätte, und daher rührten auch die Erdbeben und die Wendungen der Winde und die Bewegungen der Gestirne; und alle Dinge bewegten sich und flössen gemäss der Natur des ersten Anführers ihrer Entstehung. Das Göttliche aber sei das, was keinen Anfang und kein Ende habe" **).

---

*) Z. B. Zeller, der am Besten und Besonnensten urtheilt, Phil. d. Gr. I. S. 179 (3. Aufl.): „Alles, was wir von der Thaletischen Lehre wissen, lässt sich daher im Wesentlichen auf den Satz zurückführen, dass das Wasser der Stoff sei, aus dem Alles entstanden ist und besteht."

**) Hippolyt. Ref. haer. I. 1. 1. *Οὗτος ἔφη ἀρχὴν τοῦ παντος εἶναι καὶ τέλος τὸ ὕδωρ. Ἐκ γὰρ αὐτοῦ τὰ πάντα συνίστασθαι πηγνυμένου καὶ πάλιν διανιεμένου ἐπιφέρεσθαί τε αὐτῷ τὰ πάντα, ἀφ' οὗ καὶ σεισμοὺς καὶ πνευμάτων στροφὰς καὶ ἄστρων κινήσεις· καὶ τὰ πάντα φέρεσθαί τε καὶ ῥεῖν τῇ τοῦ πρώτου ἀρχηγοῦ τῆς γενέ-*

Bei diesem Bericht ist mir die Wahrnehmung sehr wichtig, dass Thales nicht den ersten Stoff für die Formen der Dinge suchte, sondern dass seine Gedanken sich wesentlich mit dem Werden und Vergehen und daher mit den Begriffen von Anfang und Ende beschäftigten. Die Bewegung und das Fliessen der Dinge fesselten seine Aufmerksamkeit, er sah das An-

---

σεως αὐτῶν φύσει συμφερόμενα. *Θεῖον* (oder ϑεὸν) δὲ τοῦτο εἶναι, τὸ μήτ' *ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχον*. Roeper's Verbesserung von ἀέρων in ἄστρων scheint mir annehmbar. Ob aber ϑεόν in ϑεῖον verwandelt werden müsse, ist fraglich, da die Epitomatoren doch kein Verständniss für die Lehren, die sie ausschrieben, mitbrachten und daher sehr wohl schon die frühesten Quellen verdorben sein konnten, vorzüglich, weil von Thales nichts Schriftliches vorhanden war. Dem Sinne des Thales gemäss ist ϑεός allerdings gleich ϑεῖον gewesen. — In der Uebersetzung weiche ich von Duncker und Schneidewin ab, indem ich das τε hinter ἐπιφέρεσϑαι nicht berücksichtige. Jene übersetzen: Ex ea enim omnia constare et concreta et rursus dissoluta, et ea sustineri omnia. Allein ἐπιφέρεσϑαι αὐτῷ kann nicht sustineri bedeuten, sondern drückt die Bewegung auf ein Ziel aus; in der Auflösung stürzen alle Dinge wie schmelzender Schnee wieder zum Wasser. Daher bedeuten diese Worte dasselbe, wie bei Plutarch de plac. phil. I. γ'. ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσϑαι. — Wenn Krische (Forsch. S. 38) Cicero tadelt, dass „er (de legg. II, 11, 26) den Thaletischen Ausspruch, πάντα πλήρη ϑεῶν εἶναι, dem physiologischen Mittelpunkte entriss, als ob die Menschen durch diesen Glauben frömmer und reiner würden" (fore enim castiores, veluti quum in fanis essent maxime religiosis): so, glaube ich, beschuldigt er Cicero mit Unrecht; denn der Thaletische Pantheismus war nicht Materialismus, sondern konnte wohl eine Erhebung des Gemüthes hervorbringen, wie er ja auch mit der alten Theologie entschiedenen Zusammenhang zeigt. Die Tradition ebenso zeugt für Cicero. Denn Heraclit's: „auch hier sind Götter", beim Kamin gesprochen, ist ebenso religiös, wie physiologisch. Und endlich Plato (de legg. 899 B.) findet in dem Thaletischen Wort den Ausdruck der religiösen Stimmung.

fangende auch wieder aufhören und bildete so den Gegensatz des Endlichen gegen das, was keinen Anfang und kein Ende habe. Diesen Gegensatz bestimmte er, wie es scheint, nur negativ und setzte dann gleich das einflussreichste sinnenfällige Element an diese Stelle. Dies sei nämlich das Wasser; das Wasser sei das unsterbliche Göttliche. So kam Thales allerdings auf einen Stoff, aber ohne schon den Begriff des Stoffs im Gegensatz zur Form zu verstehen, sondern von ganz andern Gegensätzen geleitet.

Wie sich aus diesen Gedanken nun ganz natürlich die Speculation Anaximander's über das nicht alternde Unendliche (*ἄπειρον*) entwickelte, welches keinen Anfang hat und darum selbst Anfang oder Princip (*ἀρχή*) ist, das wollen wir jetzt betrachten.

Die Anfänge der Dialektik.

Es giebt in der Naturphilosophie des Aristoteles eine Stelle, an welcher schliesslich Anaximander's Namen als bezeichnend genannt wird, und die in der offenkundigsten Weise den Begriff des Unendlichen mit dem des Anfangs verknüpft, so dass wir die unmittelbarste Weiterentwicklung der Thaletischen Lehre gleichsam mit unsern Augen erblicken können. Die dort mitgetheilten Gedanken sind entschiedene Anfänge einer dialektischen Behandlung der Begriffe und, da man bisher die Dialektik erst mit Zeno beginnen wollte, so war es natürlich, dass man jene von Aristoteles überlieferten Gedankenfolgen nicht als eine Quelle für unsere Kenntniss Anaximandrischer Weisheit anzunehmen wagte. Allein obgleich die Argumentation von dialektischem Charakter ist, so könnte man doch sagen, sie sei in derselben Manier gehalten, wie Anaximander das Ruhen der Erde bewies.

Alles nämlich, so heisst es*), hat einen Anfang oder ist der Anfang. Dies ist ein regelrechter disjunctiver Obersatz eines Syllogismus und zugleich gewissermassen von Thales an die Hand gegeben. Nun kommt der Untersatz; nehmen wir nämlich jetzt ein begränztes Ding, so hat dieses an dem Punkte, wo die Gränze ist, seinen Anfang. Es ist also nicht der Anfang. Das Unbegränzte aber hat, da es keine Gränze hat, auch keinen Anfang. Folglich lautet der Schlusssatz, dass das Unbegränzte der Anfang (*ἀρχή*) sein muss. Das Unbegränzte ist darum nicht entstanden (*ἀγένητον*). Ebenso wird auch seine Unvergänglichkeit bewiesen; denn wenn es ein Ende nähme, so wäre dies Ende ja die Gränze; es wäre also nicht das Unbegränzte. Das Unbegränzte ist darum auch unvergänglich (*ἄφθαρτον*), eben weil es der Anfang ist (*ὡς ἀρχή τις οὖσα*). Durch diese Schlüsse wird nun offenbar, dass der Begriff des Princips (*ἀρχή*) und der des Unbegränzten (*ἄπειρον*) sich dialektisch zugleich bilden und sich dabei in einer von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichenden Bedeutung neu erschliessen. Das „Unendliche“ oder „Unbegränzte“

---

*) Arist. Natur. ausc. III. 4. *Εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ* (sc. *τὸ ἄπειρον*) *τιθέασιν πάντες· οὔτε γὰρ μάτην αὐτὸ οἷόντε εἶναι, οὔτε ἄλλην ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχήν· ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς· τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. Ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. Διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν καὶ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.* Die Farbe des alterthümlichen Textes ist bei dieser Aristotelischen Redaction natürlich fast ganz verwischt.

konnte demgemäss nur aufgestellt werden, wenn zugleich die Dialektik in dem Begriffe „Anfang“ (ἀρχή) vollzogen wurde; wenigstens wird uns dadurch der ganze Gedankengang, der zum Unendlichen führt, historisch und logisch verständlich. Und hieraus folgt dann auch ohne Weiteres die wichtige Bestimmung, die durch die ganze Geschichte der Philosophie geht, nämlich, dass das Princip oder das Unbegränzte auch das Alles Begränzende oder Umfassende (περιέχον) sei, das nichts ausser sich hat, wodurch es begränzt werden könnte. So wird es denn auch das Göttliche (θεῖον) genannt.

Wenn man also daran festhalten will, dass Anaximander das Wort „Anfang“ (ἀρχή) zuerst für den Begriff des Princips gebraucht habe, so stimme ich zu, fordre aber, dass man meiner Bedingung ebenfalls willfahre und diese ganze Dialektik für Anaximandrisch halte; denn in diesem Sinne verstanden und so eng an den Gedankengang des Thales angeschlossen, würden allerdings beide termini von grosser Bedeutung sein und Anaximander's ἀρχή würde dann auch eine mehr als parenthetische Erwähnung vertragen können.

Anaximander der erste Dialektiker.

Von hier aus eröffnet sich uns nun ein neuer Gesichtspunkt. Wir sehen nämlich Beispiele dialektischen Denkens vor uns. Thales hatte das Wasser gewiss als unendlich oder unbegränzt (ἄπειρον) gedacht und genannt, wie Homer vom ἀπείριτος πόντος und von der ἀπείρων γαῖα gesprochen hatte, aber weder Homer, noch Hesiod, noch Thales hatten mit Aristotelischer Dialektik gefragt: was ist das, das Unendlichsein (τί ἐστι τὸ ἀπείρῳ εἶναι). Der Begriff war als Prädicat wohl gebraucht, aber noch nicht abgelöst vom Satze für sich studirt. Wenn Anaximander nun ein solches Prädicat wie „das Unbegränzte“

herausnimmt aus seiner Verbindung mit Wasser oder Erde oder Himmel und es selbst zur Substanz der Dinge macht, so setzt das eine Dialektik voraus. Er muss dies Wort seinem Begriffe nach, wie wir dies an der obigen Stelle sehen, genauer betrachtet und den Gegensatz gegen das Begränzte erkannt haben; er muss daraus Schlüsse gezogen haben, die sich nicht auf Beobachtung der Dinge stützten, nicht auf Naturforschung, sondern auf dies Wort und seinen Begriff. Das ist aber Philosophie in eigentlichem Sinne, sofern man sie von der empirischen Wissenschaft unterscheidet, und Anaximander zeigt sich uns daher in der Geschichte der Philosophie als der erste Dialektiker, wenn man die Anfänge schon mit dem Namen bezeichnen darf, den später die entwickelte und vollkommene Form erhielt.

Nun ist aber Dialektik überhaupt die natürliche Wirksamkeit des Verstandes oder der Vernunft, und es ist daher zu erwarten, dass wir schon in den ältesten Zeugnissen menschlichen Geistes Anfänge solcher dialektischen Thätigkeit wahrnehmen werden. Und die frühste Form der Dialektik ist gewiss das Spiel der Gedanken mit der Etymologie, wie dies ja auch heute bei den Kindern als die erste Freude am Denken erscheint, wenn ihnen durch die aufgespürte Etymologie die in der Sprache liegende unbewusste Vernunft zum Bewusstsein kommt. In Homer haben wir zahlreiche Proben dieser Thätigkeit. Die zweite Stufe bildet das Räthsel, welches in der vorwissenschaftlichen Periode überall als einzige Weisheit gilt, wesshalb ja z. B. auch in der Edda*) die Fähigkeit,

*) Z. B. Wöluspa 22 Simrock „Meth trinkt Mimir allmorgentlich — Aus Walvaters Pfand: wisst ihr was das bedeutet?“ — Und so das ganze Lied von Wafthrudnir und das von Alwis und das von Fiölswidr u. s. w.

Räthsel zu lösen und aufzugeben, als göttliche Kraft verherrlicht wird; und in Räthseln liebte man auch überall die ganze Welt- und Gotterkenntniss einzukleiden. Diese Periode schliesst bei den Griechen mit den sieben Weisen ab, deren Weisheit durchaus noch in Räthselsprüchen besteht; denn wenn mehrere ihrer Sinnsprüche auch nicht metaphorisch eingekleidete, allgemeine Wahrheiten ausdrücken, so gingen diese doch nicht aus einem methodischen Zusammenhang hervor und wurden nicht als beweisbare Lehrsätze einer ganzen Weltansicht mitgetheilt, sondern sie blieben auch so für die Unreiferen nur dunkle und räthselhafte Ergebnisse aus der reichen Erfahrung höherer und weiserer Naturen *).

Die von Anaximander eingeführte Dialektik erhebt sich aber bedeutend über solche vereinzelte Blitze der abstracten Reflexion, indem sie zuerst ein Prädicat herausstellt, das auf alle Dinge ohne Ausnahme Anwendung hat; denn Alles ist begränzt oder unbegränzt. So lange nun die Worte, als Begriffe für sich, noch nicht aus dem Zusammenhang der Rede losgelöst sind, so lange giebt es noch keine Dialektik, und so lange die allgemeinsten Begriffe noch nicht gefunden sind, so lange giebt es noch keine Philosophie. Einer musste natürlich den Anfang dieser Betrachtungsweise machen; es fragt sich, wer dies war?

Ob wir mit Recht Anaximander den ersten philosophischen Dialektiker nennen können, diese Frage wird sich nur bejahen lassen, wenn wir mehr Zeug-

---

*) Nimmt man z. B. den bedeutenden Spruch: „Nur Thoren wissen nicht, dass die Hälfte mehr ist als das Ganze“, so ist dies in der That eine Weisheit, die als Räthsel auftritt. Auch die Forderung: „Erkenne dich selbst“, ist ein Räthsel; denn Jeder denkt diese Erkenntniss schon in vorzüglichem Masze zu besitzen.

nisse haben, als bloss den einen Begriff des Unbegränzten (ἄπειρον). Nun kommt aber mit dem Begriff des Anfangs (ἀρχή) schon ein zweites Zeugniss hinzu. Und es ist am Natürlichsten, dass grade die Begriffe, welche sich auf Entstehen und Vergehen beziehen, zunächst gefunden wurden. Das Entstehen hat einen Anfang oder eine Ursache, diese wieder eine Ursache oder einen Anfang und so weiter mit dem progressus in infinitum. Jedes Entstehende ist begränzt durch seinen Anfang und sein Ende (πέρας). Es muss also ein Begränzendes ausser ihm sein, was vor ihm war oder was nach ihm sein wird. So liess sich nun leicht schliessen, dass wenn man alles dies Begränzte, Entstehende und Vergehende zusammenfasst, wie es ja fast sichtbar durch den Himmel umfasst (περιέχον) zu sein schien, dadurch ein Unbegränztes gewonnen werde, und dass dieses also keinen Anfang haben könne, sondern selbst Anfang sei. Gegen die Mannigfaltigkeit des Werdenden war dies denn auch vielleicht schon qualitativ unbegränzt gedacht, und so kommt, wenn auch noch mit dunkeln Umrissen der Begriff der Materie heraus.

Nun erinnern wir uns, dass auch der Beweis für das Ruhen der Erde kein naturwissenschaftlicher, sondern genauer gesprochen ein dialektischer war. Denn es handelte sich dabei nicht um Beobachtung, sondern um allgemeine Begriffe. Ein Körper fällt immer nach irgend einer Seite. Nach entgegengesetzten Seiten kann er nicht zugleich fallen. Keine Seite ist an sich vor der andern zu bevorzugen. Er muss also ruhen, wenn er überallhin gleichweit absteht. Dies Räsonnement ist rein dialektisch, weil es von dem Physischen fast ganz absieht und nur die abstracten mathematischen Beziehungen erwägt.

Ziehen wir nun noch hinzu, dass auch die von Anaximander wie auch immer angestellten Berechnungen der Breite und Dicke der Erde und die Messungen der Abstände von Sonnen- und Mond-Sphäre entschieden den mathematischen Kopf zeigen, endlich dass seine ganze, auf mechanische Physik begründete Kosmogonie (mit der Feuerkugelschale und den Feuerrädern und der Erzeugung der Erde aus einem Wirbel) über die einfachere, der alten Theologie verwandte Lehre des Thales weit hinausgeht und eine das Universum umspannende Speculation offenbart: so werden wir geneigt sein, zuzugestehen, dass in Anaximander wohl der Mann gefunden ist, der mit der Dialektik den Anfang machen konnte.

Noch wahrscheinlicher muss uns dies werden, wenn wir sehen, dass die dialektische Richtung sich fortsetzt und in die Schule überführt, welche im Alterthum die Trägerin des vorherrschend dialektischen Philosophirens gewesen ist, ich meine die Eleatische.

§ 5.

Die Bewegung als das Leben der Welt.

Da ich gewagt habe, die ewige Bewegung, welche die Ueberlieferung dem Anaximandrischen Unendlichen (ἄπειρον) zuschreibt, auf die Kreisbewegung des Himmels zu beziehen: so wird durch diese Hypothese natürlich die ganze Vorstellung, welche man sich früher von Anaximander's Weltauffassung machte, vollständig revolutionirt. Die Neuheit eines Begriffs macht ihn aber nicht mit Unrecht verdächtig; um so wichtiger sind alle weiteren Zeugnisse, vorzüglich solche, die nicht bloss indirect, sondern direct diese Lehre nicht als neu, sondern als

alt-bekannt und gewiss hinstellen. Da ich nachträglich bei Aristoteles noch dergleichen finde, will ich nicht versäumen, darauf hinzuweisen.

1. Anaximander hat nur Eine Bewegung.

Aristoteles hebt in seiner Kritik der früheren Naturphilosophen einen gemeinsamen Fehler hervor, den alle begangen haben, welche nur Ein Element setzen, möge es Luft, Feuer oder das Unbegränzte (*ἄπειρον*) sein. Denn alle diese nehmen auch nur Eine Bewegung an*). Er widerlegt sie, indem er zeigt, dass in der Natur verschiedene Bewegungen thatsächlich beobachtet werden, und dass folglich mehrere Elemente und nicht bloss Eins angenommen werden müssen. — Dass diese Kritik schwach ist, weil auch er die Einheit der sublunarischen Materie behauptet, und daher auch bei ihm durch die Metamorphose der Elemente in einander die natürlichen Bewegungen nach Oben und nach Unten abwechselnd die Rollen tauschen: das kommt hier nicht in Betracht. Schlimmer wäre es, wenn diese Lehre nur eine Consequenz wäre, die er zu ihrer Widerlegung zieht. Da sich dies schwerlich bis zur Evidenz beweisen lässt, so kann die Stelle allein nicht genügen. Es ist aber immerhin festzuhalten, dass die Logik verlangt, es müsse, wer nur Einen Grundstoff annimmt, auch nur eine natürliche Bewegung lehren.

2. Anaximander's ewige Bewegung ist eine Kreisbewegung.

Diese eine Bewegung ist nun bei Anaximander die Kreisbewegung. Indirect lässt sich dies sofort er-

---

*) De coelo III. 5 s. f. *Κοινὸν δὲ πᾶσιν ἁμάρτημα τοῖς ἓν τὸ στοιχεῖον ὑποτιθεμένοις τὸ μίαν μόνην κίνησιν ποιεῖν φυσικήν, καὶ πάντων τὴν αὐτήν.*

schliessen; denn Aristoteles erklärt, dass die Eleaten das Eine, welches das All ist, als unbewegt setzten; einige von den Physiologen (er meint offenbar vor Allen den Anaximander) aber hätten zwar auch das All als Eins betrachtet, dennoch aber, weil sie noch die Bewegung hinzunahmen, das All zu erzeugen versucht *). Nun wissen wir aber schon (vergl. oben S. 83 Anmerk.), dass alle die Alten, welche die Welt erzeugten, dazu den kreisenden Wirbel benutzten, der ihnen die Erde in der Mitte der Welt absetzen musste. Folglich ist anzunehmen, dass die eine Bewegung Anaximanders die Kreisbewegung war. Allein dieser Beweis, so sicher er auch immerhin trifft, ist doch kein directes Zeugniss. Ich möchte daher noch auf eine andere Stelle aufmerksam machen, wo allerdings Anaximander's Name nicht genannt wird, wo aber die gebrauchten Ausdrücke doch wohl auf Niemand anders bezogen werden dürfen. Aristoteles will daselbst zeigen, dass der Himmel und seine Kreisbewegung ewig sein müsse, und dass diese Ewigkeit gefährdet, ja unmöglich sei, wenn man für die angegebene Bewegung eine mechanische Ursache beibringe, wie Empedocles, oder sie von der gewaltsamen Drehung der Seele ableite, wie Plato, oder, wie in den alten Mythen, einen gewissen Atlas unterstelle, der den Himmel vor dem Niederstürzen sichern solle. Denn bei allen diesen Annahmen sei die Bewegung des Himmels und seine Lage im Verhältniss zu der übrigen Welt keine natürliche, sondern eine erzwungene. Das Erzwungene habe aber keinen Bestand; was ewig dauern solle, müsse die Natur der

---

*) Aristot. Metaph. I. 5. *οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι* (die Eleaten) *λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν.*

Sache selbst sein. Folglich müsse es in der Natur des Himmels selbst liegen, dass er sich dreht, und nur so werde er ewig ohne Mühe und Beschwerde und ohne Gefahr vor Einsturz und einstmaligem Stillstand seine Bewegung vollziehen können.

In Bezug nun auf diese seine Lehre freut sich Aristoteles der Uebereinstimmung mit den alten vaterländischen Anschauungen, die, wie ich glaube auf Anaximander bezogen werden müssen. Denn theils finden wir in Anaximander's überlieferten Lehrsätzen nichts, das hiermit in Widerspruch stände, theils weisen die von Aristoteles gebrauchten Ausdrücke des Unbegränzten (*ἄπειρον*) und des Umfassenden (*περιέχον*) *) bestimmt auf Anaximander hin. Ich setze den ganzen Wortlaut hierher: „Darum ist's schön, sich zu überreden, dass die alten und uns am Meisten vaterländisch verwandten **) Lehren wahr seien, dass etwas Unsterbliches und Göttliches in den Wesen ist, die zwar Bewegung haben, aber eine solche, die keine Gränze (*πέρας*) hat, sondern die vielmehr die Gränze für alle übrigen bildet. Denn Gränze zu sein ist Sache des Umfassenden (*τῶν περιεχόντων*), und diese Kreisbewegung, welche vollkommen ist, umfasst die unvollkommenen Bewegungen, welche eine Gränze haben und aufhören. Sie selbst aber, wie sie keinen Anfang und kein Ende hat, sondern ohne Aufhören die unbegränzte Zeit hindurch (*τὸν ἄπειρον χρόνον*) dauert, so ist sie für die übrigen Bewegungen einerseits Ursache des Anfangs, andrerseits lässt sie dieselben in sich aufhören. Den Himmel aber und den

---

*) Natur. ausc. III. 4.

**) Da sich Aristoteles als Athener betrachtet, so sind ihm die Ionier am Meisten stammverwandt, während Empedocles, den er bekämpft, nach Italien hingehört.

oberen Raum theilten die Alten den Göttern zu, da er allein unsterblich sei" *).

Dass das Unbegränzte Alles umfasse und steure (*περιέχειν καὶ κυβερνᾶν*) gilt ja als Anaximandrische Lehre. Ebenso zweitens, dass es selbst ohne Anfang und Ende ewig und göttlich sei. Drittens, dass Alles Entstehen und Vergehen nur innerhalb dieser unbegränzten Natur stattfindet und von ihm ausgeht und in dasselbe zurückkehrt, während es selbst in ewiger Bewegung bleibt. Aristoteles hält zwar die Gestirne selbst für ewige Götter, Anaximander aber liess sie entstehen und vergehen: insofern ist der Gegensatz beider allerdings so gross wie nur möglich, da Anaximander nichts von der unsterblichen Quintessenz wusste. Allein darum handelt es sich an dieser Stelle nicht, denn Aristoteles will nur die Ewigkeit der Welt gegen diejenigen vertheidigen, die einerseits wie Empedocles und Heraklit ein Entstehen und Vergehen der Welt lehren (wobei er ihnen zeigt,

---

*) De coelo II. 1. p. 284 a. 2. *διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας· τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ μὲν οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτήν, ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ'ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. τὸν δὲ οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν, ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον.* Ein weiteres Zeichen dafür, dass wir an dieser Stelle Anaximandrische Lehre anzuerkennen haben, ergiebt sich uns aus dem oben über die *ἀρχή* Erörterten. Ich wiederhole hier desshalb nur, dass die Worte *οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα* und *μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς* die Consequenz fordert, dass was keine *ἀρχή* hat, selbst *ἀρχή* sei, wie andrerseits, dass was kein *πέρας* hat, selbst *ἄπειρον* sei.

dass sie ja nur eine wechselnde Anordnung der Welt annehmen und im Grunde die Welt als Ganzes selbst doch auch für ewig erklären) *), und andrerseits die Bewegung des Himmels aus mechanischen Ursachen ableiteten (wobei er wieder zeigt, dass nur eine natürliche Bewegung die erforderliche Wirkung haben könne) **). In beiden Punkten stimmt er mit Anaximander, der eine ewige Bewegung eines unsterblichen, unbegränzten Umfassenden lehrte. — Die übersetzte Stelle steht also nicht nur nicht im Widerspruch mit Anaximandrischer Lehre, sondern weist sogar auch durch die angegebenen Indicien entschieden auf Anaximander hin. Werthvoll ist dabei in dieser Beziehung endlich noch besonders die directe Aussage, dass die ewige Bewegung die Kreisbewegung (*κυκλοφορία*) sei.

Wenn ich überlege, ob die Stelle, die keinen Namen nennt, nicht doch vielleicht eine andere Beziehung haben könne, etwa auf eine religiöse Ueberlieferung: so kann ich nichts Passendes treffen; denn mit allem Mythischen geht Aristoteles ja sehr unbarmherzig um und stellt Homer mit Thales zusammen, den er verspottet, den Hesiod mit dem grossen Haufen, der die albernste Vorstellung von der Erde habe, wie er auch gleich in diesem selben Kapitel den Mythus von Atlas lächerlich macht, als wenn der Himmel schwer wäre und ohne

---

*) De coelo I. 10. s. f. *Ὥστ' εἰ τὸ ὅλον σῶμα συνεχὲς ὂν ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δ' ἐκείνως διατίθεται καὶ διακεκόσμηται, ἡ δὲ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός, οὐκ ἂν ὁ κόσμος γίγνοιτο καὶ φθείροιτο, ἀλλ' αἱ διαθέσεις αὐτοῦ.* Der Anfang des zweiten Buchs resumirt die bis zum Schluss des ersten gegebenen Beweise für die Unentstandenheit und Unvergänglichkeit der Welt.

**) De coelo II. 1. *διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης.*

Stütze einbrechen müsste. Ausserdem erkennt Aristoteles ja bekanntlich von der ganzen mythischen Theologie nur den Satz an, dass die Gestirne Götter wären. An dieser Stelle handelt es sich aber nicht um die Sterne, sondern um die Welt und ihre ewige Bewegung. Ich kann auch nicht finden, dass irgendwo Theologisches überliefert wäre, welches in philosophischer Weise so von der Welt handelte, wie die Lehren (*λόγοι*), die er hier mittheilt, und schliesse daher, dass die Beziehung auf alte Theologie und Mythologie unpassend zu sein scheint.

Die Italisch-Dorischen Philosophen aber müssen wir bei Seite setzen, weil die Stelle auf die mit den Athenern nächstverwandten Stammgenossen hinweist*). Die späteren Ionier aber, wie etwa Heraklit, gehören ja zu denen, welche Aristoteles in dieser selben Frage widerlegt.

So bleibt nur Anaximander übrig, und dass Aristoteles diesen überall auszeichnet, lässt sich leicht sehen. Er findet bei ihm schon den Begriff der dynamischen Materie und stellt ihn desshalb ehrenvoll den Andern gegenüber. Ebenso rühmt er seine geistreiche Begründung für den Stillstand der Erde, und nirgends finden wir über ihn solchen Tadel, wie er den andern Philosophen nicht erspart wird. Ich kann es desshalb nur wahrscheinlich finden, dass Aristoteles an dieser Stelle gern

---

*) Vergl. oben S. 578 *τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν.* Die patriotische Empfindlichkeit der Athener in dieser Beziehung sieht man bei Strabo XIV. 1. *καί φησί γε Καλλισθένης, ὑπ' Ἀθηναίων χιλίαις δραχμαῖς ζημιωθῆναι Φρύνιχον, τὸν τραγικόν, διότι δρᾶμα ἐποίησε Μιλήτου ἅλωσιν ὑπὸ Δαρείου.* Ueber die alte Verwandtschaft ibid. *καὶ τοῖς περὶ Μέλανθον τὸν Κόδρου πατέρα πολλοὺς καὶ τῶν Πυλίων συνεξᾶραί φασιν εἰς τὰς Ἀθήνας· τοῦτον δὴ πάντα τὸν λαὸν μετὰ τῶν Ἰώνων κοινῇ στεῖλαι τὴν ἀποικίαν.*

den alten stammverwandten Lehrer anführt, den einzigen, der die Ewigkeit der Bewegung mit der Ewigkeit der Welt zusammengeschlossen hat, weil er diese Bewegung nicht als eine mechanische, sondern als die natürliche Lebensform der unbegränzten Natur auffasste. Ist diese Beziehung auf Anaximander aber die allein treffende, so ist das Zeugniss von der Kreisbewegung eine directe Nachricht. Mit dieser verbindet sich dann die an der vorigen Stelle gegebene Nachricht, dass Anaximander eben nur diese einzige Bewegung gekannt habe, was theils aus der ganzen oben dargelegten Kosmogonie folgt, theils daraus, dass die Einsicht in die Aristotelischen Gegensätze der sublunarischen Bewegung nach oben und unten mit ihrem Wechselverkehr die ganze Weltbetrachtung Anaximanders verändert haben würde; denn dieser Zusatz hätte die älteste philosophische Lehre in die modernste, nämlich in die des Berichterstatters umgewandelt.

3. Die ewige Bewegung ist das Leben der Welt.

Dass die ewige Bewegung gleichsam das Leben der Welt ist, kann allerdings in gewissen Sinne als Aristotelische Lehre betrachtet werden; da Aristoteles aber an der gleich anzuführenden Stelle die Lehre von der ewigen Bewegung schon bei Anaximander nachweist, so dürfen wir füglich auch den Ausdruck Leben (*ζωή τις*) auf denselben mit beziehen. Die Stelle lautet: „Ist Bewegung einmal entstanden und vorher nicht gewesen, und wird sie auch wieder einmal vergehen, so dass sich nichts bewegt? Oder entstand sie weder, noch vergeht sie, sondern war und wird immer sein, und ist diese Bewegung unsterblich und ohne Aufhören in dem Seienden, gleichsam als eine Art von Le-

ben in Allem was von Natur besteht? *) Dass nun in der That Bewegung ist, sagen Alle, welche von der Natur handeln, weil sie die Welt bauen**), und weil all ihre Forschung sich auf Entstehen und Vergehen bezieht, was ja unmöglich stattfinden könnte, wenn nicht Bewegung wäre.“ In den folgenden Worten unterscheidet Aristoteles dann zwei verschiedene Annahmen. Diejenigen nämlich, welche unendlich viele Welten lehren, müssen auch eine ewige Bewegung lehren; die andern aber behaupten entweder wie Anaxagoras eine Zeit der Ruhe vor dem Anfang der Bewegung durch den *νοῦς*, oder setzen wie Empedocles eine abwechselnde Bewegung durch Streit und Liebe und in die dazwischen liegende Zeit die Ruhe. Zu der ersteren Gruppe gehört offenbar auch Anaximander; Aristoteles nimmt aber an der betreffenden Stelle nur auf Demokrit Rücksicht, obgleich er keinen Namen nennt.

Obgleich Aristoteles hier die Frage gestellt hat ohne die historische Anspielung deutlicher zu bezeichnen, so sind wir doch wohl berechtigt, da die Antwort auf die Frage in erster Linie von denen handelt, welche unzählig viele Welten lehrten, an Anaximander zu denken. Zudem wissen wir ja sonst, dass Anaximander für den Begriff des Ewigen die Metapher des Nichtalternden und Unsterblichen (*ἀθάνατον*) gebraucht hat***) und so dürfen wir die Anschauung auch aus dem Negativen in's Positive übersetzen und annehmen dass er seine ewige Bewegung als das Leben der Welt betrachtete.

---

*) Natur. ausc. VIII. 1. *καὶ τοῦτ'* (sc. *κίνησις*) *ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν;*

**) Ibid. *διὰ τὸ κοσμοποιεῖν.*

***) Hippolyt. I. 6. *ταύτην δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω.*

Anaximander's Theologie.

Wenn dies aber wahrscheinlich ist, so ist der nächste Schritt, die unendliche Natur mit ihrem Leben in einen Begriff zusammenzufassen, d. h. die Welt als ein Thier (ζῷον) zu bestimmen. Es ist diese Bestimmung eine Consequenz jener Voraussetzungen und wir sahen desshalb, wie später bei Plato und Aristoteles eine solche Anschauung überall zu Grunde liegt, und zwar bei Plato im Singular (ζῷον), bei Aristoteles pluralistisch (ζῷα). Es ist aber doch die Frage, ob auch Anaximander diese Consequenz schon gezogen, ob er auch das Ganze in eine solche lebendige Einheit zusammengefasst hat? Von Thales wird dies allerdings schon behauptet *) und wenn Heraklit die Welt ein spielendes Kind nennt, so hat er offenbar schon das Ganze als ein einiges lebendiges Wesen gedacht; aber wenn Anaximander den Himmel einen feurigen Vogel nennt oder einen Vogel, der am Feuer theilhabe **), so müssen wir zweifeln, ob Himmel (οὐρανός) daselbst bloss für die Region jenseits des Mondes gebraucht sei, oder ob dies Wort die ganze Welt bedeute? Mir scheint schon nach dem Platze, an dem Achilles Tatius diese Worte überliefert, allein die erstere Bedeutung angezeigt, wie dies dann auch durch genauere Analyse der Metapher deutlich werden muss, da das in der Luft schwebende Thier am Besten mit den von Luft umgebenen Feuerströmen zusammenpasst, während die ganze Welt bei Anaximander sicherlich nicht in der Luft schwebt. — Wenn Anaximander aber den Himmel mit einem Thier verglich, so konnte er auch die ganze Welt,

---

*) Euseb. praep. evang. XIV. 16. § 6. *Θαλῆς τὸν κόσμον εἶναι τὸν θεόν.*

**) Vergl. oben S. 85.

deren unsterbliches Leben er hervorhebt, mit einem solchen Bilde auffassen.

Ich glaube daher, dass man hier schwerlich über blosse Wahrscheinlichkeiten hinauskommt; doch dürfen wir uns auch diesen Fragen nicht ganz entziehen, sondern müssen versuchen, die mancherlei überlieferten Aeusserungen zusammenzureimen. Wir haben bei Anaximander dreierlei Vorstellungen zu unterscheiden: 1) das Princip selbst, das Unbegränzte mit seiner ewigen Kreisbewegung, welches unsterblich ist und ohne Alter (*ἀγήρω*)*), 2) die einzelne Welt, die sich in Folge der Ausscheidung aus dem Unbegränzten gebildet hat, und vergänglich ist. Vor ihr war eine andre, nach ihr werden, wenn sie erst wieder in das Unbegränzte zurückgegangen, sich ebenfalls immer neue Welten bilden. 3) Drittens die Gestirne, die keine rechte Individualität haben, sondern, wie es scheint, als Himmel zusammengefasst werden. Die Gestirne sind daher ebenso vergänglich, wie sie entstanden sind. — Wenn nun bald berichtet wird **), dass Anaximander die Gestirne für die himmlischen Götter gehalten habe, bald***), dass er die Himmel für die Götter erkläre, so ist darin, wie wir eben sahen, kein

---

*) Hippolyt. vergl. oben S. 582 Anmerk. und Aristot. natur. ausc. III. 4. *ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος.*

**) Euseb. praep. evang. XIV. 16. § 6. Dind. *Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς.*

***) Stobaeus I. 2. § 29 Gaisf. *Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς.* Heeren bei Gaisf. Anmerk. versteht irriger Weise hier die unzähligen Welten (plures mundos sese invicem excipere eosque pro diis habendos esse). Aber ebenso irrt Krische, wenn er unter den Gestirnen die unzähligen „Weltkörper" versteht und desshalb Schleiermacher bekämpft, der an viele nach einander auftretende Welten bei Anaximander geglaubt habe. Krische unterscheidet nicht die oben angef. nro. 2 von nro. 3.

Widerspruch vorhanden, da die Gestirne die Himmel sind in der dritten Bedeutung, was man bisher nicht beachtet hat.

Wenn Cicero *) aber dem Anaximander die Meinung zuschreibt, die Götter seien der Entstehung unterworfen und gingen in langen Zwischenräumen auf und wieder unter, und sie seien die unzähligen Welten: so könnte man zweifeln, ob er (wie sub nro. 2) wirklich die einzelnen Welten meine, oder ob (wie sub nro. 3) die Himmel oder Gestirne. Hat er das letztere gemeint, so hätten wir nichts Neues erfahren, da die Gestirne von jeher als Götter betrachtet wurden. Hat Cicero aber und ebenso Anaximander wirklich die einzelnen Welten so bezeichnet, so hätte er also die grossartige Zusammenfassung, von der ich oben sprach, in der That vollzogen und die ganze Welt als ein einiges aber sterbliches Thier, d. h. als einen gewordenen Gott betrachtet.

Ueber diesen Göttern, welche geboren werden und sterben, wenn auch nach langen Perioden, bliebe ihm dann noch das unsterbliche Göttliche, das Princip des ewig lebendigen Unbegränzten, welches Alles umfasst und regiert **). Dieses hat Cicero nicht bemerkt über

---

*) Cicero Natur. deor. I. 10. Anaximandri autem opinio est nativos esse deos, longis intervallis orientes occidentesque eosque innumerabiles esse mundos.

**) Aristot. natur. ausc. III. 4. *διὸ οὐ ταύτης* (sc. *τῆς ἀρχῆς*) *ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος κ. τ. λ.* Wenn Cyrill c. Julian I. p. 28 D., den schon Gedike (hist. phil.) anführt (*Ἀναξίμανδρος θεὸν διορίζεται εἶναι τοὺς ἀπείρους κόσμους*) die Gottheit gleichsam als die Einheit der Summe auffasst, so ist das gewiss

der unzählbaren Menge der sterblichen Götter und doch müssen wir mit Hinzunahme der obigen Gründe als das Wahrscheinlichste annehmen, dass Anaximander das Allumfassende, immer Lebendige und Alles als Steuermann Regierende (*κυβερνᾶν*) auch als lebendiges Wesen oder Gottheit gedacht habe. Dass diese Personificationen, die aber ja nicht ernst genommen werden dürfen, weitere Metaphern zur Folge haben mussten, versteht sich von selbst, und so sehen wir denn in der That, dass Anaximander die ganze Weltentwicklung wie eine göttliche Tragödie geschildert haben muss; denn er scheint den Untergang der Dinge an eine Sünde (*ἀδικία*) geknüpft zu haben, die von ihnen gebüsst wird durch ihren Tod. Darnach spielt dann in die Vorstellung von dem Regierer der Welt auch das Bild des Weltrichters (*δίκην*) *) hinein. Wenn wir nun so plötzlich von den mythologischen Bildern ganz umzingelt werden, so dürfen wir nicht vergessen, dass Simplicius ausdrücklich die höchst metaphorische Sprache Anaximanders hervorhebt; wir

---

seine Deutung und nicht Ueberlieferung. Denn die eben angeführten Aristotelischen Worte nöthigen uns, das Göttliche als ein Unsterbliches und Unzerstörliches den auf- und untergehenden Welten entgegenzustellen. Dass Krische „einem bedeutenden Irrthum vorgebeugt" haben will, indem er die Unvergänglichkeit der Welt gegen Schleiermacher behauptet und in den vergänglichen Welten nur die Sterne als Weltkörper erkennt, ist wunderlich genug, da die Aristotelischen Zeugnisse aufs Deutlichste die Anaximandrische Lehre illustriren. Aber allerdings muss der Ausdruck *οὐρανός* in dem dreifachen oben gegebenen Sinne unterschieden werden, wenn man bei den vielen missverständlichen Ueberlieferungen die Klarheit der Auffassung wahren will.

*) Simplic. in Phys. fol. 6 a. *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.*

werden uns durch diesen poetischen, ja tragischen Tumult aber nicht überwältigen lassen, sondern immer eingedenk bleiben, dass Anaximander die gegebene Welt trotz alledem nach mathematischen Begriffen und mit mechanischen Kräften zu erklären versuchte und werden bei ihm wie bei Plato *) den Philosophen und den Dichter zu

---

*) Man darf nie vergessen, dass die Dichter gewissermassen die ersten Philosophen waren, und dass nicht bloss Plato und Aristoteles, sondern auch noch die spätesten Philosophen der Stoa und die Neuplatoniker immer wieder gern auf den dichterischen Ausdruck der Weisheit zurückgingen. So belegt Aristoteles den Grundgedanken seiner Theologie mit Homer's *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη*, und so führt seine und Plato's Lehre von der Verbannung des Uebels auf die sublunarische Welt, d. h. auf die Region, wo allein der Zufall und *γένεσις καὶ φθορά* herrscht, auf die alte Homerische Dichtung zurück; denn der Dichter sagt Iliad. 19. 126

αὐτίκα δ' εἷλ' Ἄτην κεφαλῆς λιπαροπλοκάμοιο,
χωόμενος φρεσὶν ᾗσι, καὶ ὤμοσα καρτερὸν ὅρκον,
μήποτ' ἐς Οὔλυμπόν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα
αὖτις ἐλεύσεσθαι Ἄτην, ἣ πάντας ἀᾶται.
Ὣς εἰπὼν ἔρριψεν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
χειρὶ περιστρέψας· τάχα δ' ἵκετο ἔργ' ἀνθρώπων.

An den Widersprüchen und Verwirrungen der Dichter arbeitet dann distinguirend die Philosophie; denn wenn Agamemnon ebds. v. 86 seqq. erklärt: *ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐριννύς — — θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ. πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται, οὐλομένη* — so distinguiren die Philosophen das ideale Princip von dem materialen, obgleich beide in der Welt durcheinander gemischt sind und schreiben die erhaltende, erlösende, reinigende, heiligende und beseligende Kraft nur den goldenen Fäden der idealen, im eigentlichen Sinne göttlich genannten Natur zu, die verwirrende und unterjochende und wild unordentliche Wirkung aber dem dynamischen Princip. Letzteres also, wie es die Ursache der Individuation ist, muss auch die Ursache des Bösen und Uebels sein. Die ganze Welt ist aber frei vom Uebel; denn in ewigem und seligem Actus vollzieht diese,

unterscheiden haben; denn die mythologische Ausdrucksweise, wenn er sie auch bei seiner Darstellung nicht verschmäht hat, ist sicherlich, wie die obige Untersuchung zur Genüge bewiesen, von keinem irgendwie bestimmenden Einfluss auf sein Philosophiren gewesen.

---

trotz der Uebel in ihrer Mitte, ihr vollkommenes Leben in Gott. — Dass Anaximander daher die Philosophie in eine tragische Sprache gehüllt hat, darf uns nicht verwundern; es ist vielmehr zu bewundern, wie stark er trotzdem die mathematische und mechanische Betrachtung der Dinge in Gang gebracht hat.

XENOPHANES.

Ueber die Zeit und über die Bedeutung des Xenophanes herrscht seit dem Alterthum Streit. Die Arbeiten von Bayle *) und Brucker haben diesen nicht geschlichtet. Unter unseren Zeitgenossen namentlich sehen wir, wie Röth vor Allem die Bedeutung des Xenophanes auf's Höchste steigerte, und wie Zeller andrerseits denselben wieder auf das Urtheil des Aristoteles hin als einen Philosophen mit „ungeübtem Denken" **) herabsetzt.

Anaximander und Xenophanes.

Meine Absicht ist hier nicht, das Ganze der Frage zu umfassen, sondern nur die Beziehung zu Anaximander zu zeigen. Zeller spricht von den Eleaten nur so, dass er sie unter einander vergleicht, wie aber Xenophanes selbst sich gebildet und in welchem Gegensatze gegen frühere Lehren er seine Gedanken entwickelt habe, das

*) Bayle, Dictionn. histor. et crit. IV. p. 515 seqq. Auf Bayle's missverstandene Notizen über Anaximander stützt sich offenbar auch Arago, wenn er in seinen Leçons d'astronomie 1837 p. 23 den Anaximander mit Anaxagoras verwechselt „Ils le proscrivirent et l'auraient même mis à mort, si Périclès ne fut parvenu à l'arracher à la fureur de ce peuple superstitieux."

**) Phil. d. Gr. I. S. 446.

übergeht er leider ganz und gar*). Dies ist um so mehr zu bedauern, weil wir gewöhnt sind, von Zeller immer gründlich belehrende Untersuchungen zu erhalten. Wenn Zeller von Röth's willkürlichen Annahmen keine Notiz nehmen will, wie er gradezu erklärt: „Der Leser wird es entschuldigen, wenn ich diese Darstellung nicht weiter berücksichtige“ **), so ist ihm das kaum zu verdenken; denn die breiten Declamationen Röth's und seine unkritische Sicherheit machen die Lectüre lästig, wie andrerseits die von ihm wunderlich erdichtete Egyptische Viereinigkeit, die er überall zum Ausgangspunkt der Betrachtung macht und auch dem Anaximander ohne alle Veranlassung aufbürdet, seinen sonst sehr anregenden und phantasiereichen Betrachtungen wirklich fast allen Werth nimmt. Trotzdem möchte ich bei Röth sehr anerkennen, dass er die Beziehung des Xenophanes auf Anaximander gefunden hat, wenn nicht die ganze Begründung der Sache bei ihm wieder selbst unbrauchbar wäre; denn wenn nur Röth's Erkenntniss von Anaximander und Xenophanes für diese „Entdeckung“ massgebend sein müsste, so würde ich mich lieber Zeller anschliessen und über diese Frage hinweggehen.

Wenn wir aber durch die oben geführte Untersuchung

---

*) Ebds. S. 452. „Während in den erhaltenen Bruchstücken seines Lehrgedichts neben wenigen physikalischen Annahmen nur theologische Ansichten hervortreten, pflegen ihm die alten Schriftsteller allgemein metaphysische Behauptungen beizulegen, durch die er sich enger an seinen Nachfolger Parmenides anschliesst.“ — Der Nachweis solch engen Zusammenhangs der Eleatischen Schule ist wichtig genug, doch muss wohl die erste Frage überall sich nicht auf den Nachfolger, sondern auf den Vorgänger beziehen.

**) Ebds. S. 433 Anmerk. 3.

bei Anaximander den ersten Ansatz der Dialektik erkennen und namentlich das Aufkommen von zwei Begriffen, erstens des Unbegränzten (ἄπειρον) mit seiner bejahenden Form als Umfassendes (περιέχον) und zweitens des Princips (ἀρχή): so werden wir nun leichter sehen, dass die zweifellos dem Xenophanes zugeschriebenen Lehren sich an Anaximander anschliessen. Denn was das strittige Buch des Aristoteles über Melissus, Zeno und Gorgias betrifft, so stimme ich soweit mit Zeller überein, dass *) „sofern das Zeugniss dieser Schrift über angebliche Sätze des Xenophanes allein steht, es zum Beweis ihrer Geschichtlichkeit nicht ausreicht“. Ich werde darum nur solche Sätze benutzen, deren Aechtheit unbezweifelt ist. Von diesen ausgehend wird man dann aber die Dogmen in jener Schrift fast überall als Xenophanische wiedererkennen. Denn wenn der Verfasser auch zum Zweck der Uebung oder zur Erleichterung der Kritik den poetischen Ausdruck des Xenophanes abgestreift hat, um den philosophischen Gehalt besser übersehen zu können: so ist doch die Uebereinstimmung der Gedanken mit dem in den überlieferten Versen uns noch jetzt vorliegenden Original-Ausdruck ziemlich in die Augen fallend.

Was aber die Berichte des Simplicius betrifft, so will Zeller **) dem Simplicius ausser den Aristotelischen Schriften hauptsächlich nur das Buch über Melissus cet. als benutzte Quelle vindiciren und behauptet namentlich mit Bergk, dass Simplicius nicht mit dem Verfasser jenes Buches aus einer dritten gemeinsamen Quelle geschöpft haben könnte. Allein dies lässt sich dadurch nicht be-

*) Phil. der Griechen I. S. 449.

**) Phil. d. Griechen I. S. 442 ff.

weisen, dass die Xenophanischen Gedichte eine ganz andere Form hatten; denn diese gemeinsame Quelle brauchen ja gar nicht die Originalgedichte gewesen zu sein. Vielmehr ist doch anzunehmen, dass in einer so dialektischen Schule, wie die Eleatische war, schon sehr bald aus den Versen des alten Meisters das Räsonnement herausgehoben und in einen Schulausdruck umgearbeitet wurde. Zweifelsohne ist die ganze Fassung der Dogmen in prägnanten Dilemmen und Abführungen, wie Zeller mit Recht erinnert, moderneren Ursprungs; damit wird aber die Aechtheit der zu Grunde liegenden Gedanken nicht beseitigt, wenn man auch allerdings wohl irren würde, wollte man ohne Weiteres Form und Gedanken als ächt anerkennen, wie Röth zu eilfertig unternimmt. Dass Simplicius aber noch andere Quellen kannte als jenes Buch über Melissus cet., sieht man eben aus den von Zeller zum Beweise des Gegentheils anschaulich in parallele Colonnen nebeneinandergerückten Texten. Denn Simplicius bindet sich dort nirgends an's Wort, sondern spricht wie aus der Fülle eines grösseren Ganzen. Die Zusammenstimmung Beider in einigen der wichtigsten Termini und Argumentationsweisen ist daher am Einfachsten aus der Beiden bekannten, festformulirten Lehre zu erklären. Ausserdem aber citirt Simplicius auch mehrere Verse, die er nicht aus Aristoteles entlehnt hat und die wir, wie Frag. 3 und 4, ihm allein verdanken. Wir müssen desshalb annehmen, dass er noch aus einer reicheren Darstellung der Xenophanischen Lehren schöpfen konnte. Wenn sein Bericht also mit dem Buche de Melisso cet. übereinstimmt, so wird die Aechtheit der daselbst kritisirten Dogmen um so wahrscheinlicher. Ich glaube daher, dass in den Sätzen „das Eine sei kugelförmig und es sei weder begränzt noch unbegränzt, weder bewegt, noch unbewegt“, wirklich Xenophanische Gedan-

ken überliefert sind. In der weiter unten folgenden Untersuchung werde ich versuchen, den Sinn dieser Sätze aus dem Zusammenhang der Xenophanischen Weltansicht zu erläutern.

1. Historische Probabilität.

Der Zusammenhang mit Anaximander scheint mir aus mehreren Gründen annehmbar. Zuerst wegen der von Röth hervorgehobenen Wahrscheinlichkeit, dass Xenophanes, der aus der Nachbarschaft Milets stammte, und dessen Jugend mit der Blüthe oder dem Alter Anaximanders zusammenfiel, kaum hätte unbekannt bleiben können mit den Lehren eines Mannes, dessen Ansehn und Ruhm so weit reichte.

2. Zeugnisse von Sotion, Plato und Aristoteles.

Zweitens sehen wir, dass, wie Diogenes Laertius meldet, Sotion, der sich mit der Entwicklung der philosophischen Schulen (*διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*) beschäftigte, ihn mit Anaximander in bestimmten Zusammenhang bringt*). Auch die Stelle in Plato's Sophist**), wonach „die Eleatischen Leute von Xenophanes und noch von einem weiteren Vordermann beginnen sollen mit ihrer

---

*) Diog. Laert. IX. 2. *Καὶ (ὡς Σωτίων φησὶ) κατ' Ἀναξίμανδρον ἦν.* Zeller will a. a. O. S. 451 die Stelle des Diog. *Ἀντιδοξάσαι τε λέγεται Θαλῇ καὶ Πυθαγόρᾳ* nicht für eine geschichtliche Ueberlieferung halten. Wir können aber doch aus den erhaltenen Fragmenten selber sehen, dass er in der That gegen des Pythagoras Seelenwanderungslehre aufgetreten ist. Warum nicht auch gegen Thales?

**) Soph. p. 242 D. *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων* —.

Lehre, dass das All Eins sei“, ist mir ein Beweis dafür. Zwar will Zeller mit Brandis und Karsten dieselbe nicht, wie Cousin auf die Pythagoreer beziehen, sondern meint, es sei Plato's Gedanke, dass sich solche Ansichten, wie die des Xenophanes, wohl auch schon früher gefunden hätten und zwar vermuthlich bei den alten Dichtern. Allein ich kann darin keine wahrscheinliche Interpretation finden; denn die alten Dichter kennen wir ja und wissen, dass sie nirgends die Einheit des Alls lehren. Ebenso unwahrscheinlich und mit unsrer Kenntniss der Pythagoreer im Widerspruch ist die Cousinsche Interpretation. Dagegen finden wir die Lehre von der Einheit des Alls deutlich bei Anaximander *), obgleich derselbe den Gegensatz des Einen und Vielen noch nicht kennt. Ich sehe also nicht, wie man Plato anders verstehen kann, als dass er habe auf die alten Ionier und vor Allem auf Anaximander deuten wollen.

Dahin rechne ich auch das Zeugniss des Aristoteles, der in der Metaphysik deutlich sagt, dass die Eleaten mit den Ionischen Physiologen, welche aus dem als Einheit aufgefassten Seienden Alles erklären, darin übereinstimmen, das Seiende als Eins zu betrachten, sich aber dadurch unterscheiden, dass sie die Bewegung, welche jene hinzunahmen, läugnen **). Mir scheint hier die Beziehung des Xenophanes auf Anaximander ohne Zweifel angedeutet zu sein; denn wir können zwar auch eine Uebereinstimmung zwischen Chinesischem und Römisch-katholischem Cultus bemerken, ohne einen historischen Zusammenhang anzunehmen; eine solche abstracte Beziehung muss aber, scheint mir, bei der Entwicklung der Grie-

---

*) Vergl. oben S. 575 und 52 ff.

**) Vergl. weiter unten die ausführliche Nachweisung.

chischen Cultur, die durch verwandschaftliche und geographische Bande so eng zusammengedrängt war, geradezu abgelehnt werden.

Vielleicht ist aber überhaupt nur desshalb ein Schwanken in der Ueberlieferung vorhanden, weil Xenophanes sich skeptisch gegen alle seine Vorgänger verhielt und nicht in verba magistri schwur. Desshalb zählt man ihn zu den sporadischen Philosophen. Wir haben aber jetzt andre Ansichten über die Entwicklung der Begriffe und müssen den Zusammenhang der Lehre auch da anerkennen, wo sie sich fast nur im Gegensatz zeigt. Xenophanes stellte sich sowohl zu Anaximander, als zu Pythagoras in Gegensatz und ebenso gegen die grossen Dichter mit ihrer Theologie und gegen die herrschenden ethischen Ansichten seiner Zeit. Trotzdem müssen wir seinen Standpunkt grade aus allen diesen Einflüssen zu erklären suchen.

3. Inhalt der Lehre.

Ausser diesen beiden Gründen haben wir drittens als sicheres Kennzeichen die überlieferte Lehre selbst. Die Xenophanischen Lehrsätze gehen zwar nicht in der Art auf Pythagoras und Anaximander zurück, dass er als ihr Schüler bezeichnet werden könnte. Aber grade die von ihm bewiesene Selbständigkeit, wodurch er das Haupt einer eigenen philosophischen Richtung wurde, zeigt in dem Ganzen der Lehre überall die Vorarbeit besonders des Anaximander, zum Theil auch des Pythagoras. Dies wird sich nun aus der genaueren Untersuchung der Xenophanischen neuen Lehrsätze ergeben müssen. Wenn dieselben nicht wohl ohne Gegensatz gegen die Anaximandrische Weltauffassung verstanden werden können, so beweist sich dadurch ganz von selbst der von uns gesuchte historische Zusammenhang.

§ 1.

Xenophanes' Physik.

Nach meiner schon oben S. 4 ausgesprochenen Ueberzeugung muss man die sogenannte „Physik“ der ältesten Philosophen immer in erster Linie berücksichtigen; denn diese enthält ihr eigentliches Wissen von der Welt, und an dieses schliesst sich dann erst das Wenige an, was sie darüber hinaus metaphysisch zu behaupten wagten. Ich verfahre in dieser Beziehung umgekehrt wie die mir bekannten Geschichtschreiber der Philosophie, welche die wunderlichen Ansichten der Alten über die Erde, das Meer, die Winde, die Sterne u. s. w. nur als Nebensache behandeln und kaum der Erwähnung für werth halten.

Xenophanes stimmte, wie Aristoteles berichtet, mit Anaximander darin überein, dass er nur Ein Princip annahm *), d. h. die ganze Welt zu Einem lebendigen Wesen machte. Aber er läugnete die Bewegung des Alls und nahm darum keine Welterzeugung an, sondern dachte sich die Welt als ewig sich ähnlich bleibend.

Für die Gestalt der Welt folgt daraus, dass sie eine unbegränzte Kugel ist, oder dass sie, obschon materiell und desshalb begränzt, doch nach allen Seiten in's Unendliche oder Unermessliche sich erstreckt.

Obgleich Xenophanes nun die Einheit des Princips lehrte und noch nicht auf den Gedanken kam, den Aristoteles dem Parmenides als dem Ersten zuschreibt, dass man Gegensätze brauche zur Erklärung der Dinge **):

---

*) S. darüber die ausführliche Betrachtung unten § 4. „Das Eine und die Bewegung.“

**) Metaph. I. 3. *τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν, πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ*

so zerlegte er sich doch die Welt, wie es scheint, in zwei Halbkugeln. Die Ebene, welche beide trennt, ist die Oberfläche der Erde und des Wassers, die wir sehen. Die Erde reicht desshalb unterwärts ins Unendliche *) und ebenso die Luft nach Oben.

Eine Entstehung des Alls konnte Xenophanes nicht construiren, weil er nicht mit Anaximander an eine ewige drehende Bewegung glaubte; aber trotzdem nahm er ein Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge innerhalb des Ganzen an. So dachte er sich in der Weise des Thales und des Anaximander die Erde ursprünglich mit dem Wasser vermischt als einen Schlamm; indem aber die Luft und das Feuer auf diesen trocknend einwirkte, wäre die Erde fest geworden **). Er sah aber auch wieder ein einstmaliges Untersinken der Erde in's Wasser als wahrscheinlich an und erklärte aus solch einem Vorgang die in Sicilien mitten auf dem Lande in den Gebirgen gefundenen Petrefakten. Welche Grösse das Meer habe, ob es auch in's Unendliche reiche und dergleichen Fragen finden sich in den Fragmenten weder aufgeworfen, noch entschieden.

Aus dem Wasser steigen Dünste auf, welche die Wolken bilden. Dieser mit der Wärme in Verbindung stehende Vorgang scheint ihn auf den Gedanken gebracht zu haben, dass die Sonne und die andern Gestirne nichts anders, als solche von der Erde aufgestiegene und in

---

τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι. Die Gegensätze dienten ihm als bewegende Ursache.

*) Plutarch de plac. phil. III. *θ' ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον βάθος ἐῤῥιζῶσθαι.* Fragm. 12 Mull. (Achill. Tat. 4.)

Γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω πὰρ ποσσὶν ὁρᾶται
αἰθέρι προσπλάζον, τὰ κάτω δ'ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

**) Plut. ibid. *ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπαγῆναι.*

Glut gerathene brennende Wolken seien *). Dieselben können daher wie Kohlen anfangen zu brennen und auch wieder erlöschen **). Die Sonnenfinsternisse sind Vorgänge, bei denen wir das Verlöschen und Entbrennen selbst sehen können ***). Von Anaximander scheint er den Gedanken entlehnt zu haben, dass diese Wolken sich zu einer filzartigen Masse verdichtet haben †).

---

*) Plutarch de plac. phil. II. κ΄ *Ξενοφάνης ἐκ πυριδίων τῶν συναθροιζομένων μὲν ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως, συναθροιζόντων δὲ τὸν ἥλιον· ἢ νέφος πεπυρωμένον.* Damit stimmt seine Vorstellung von den Lichterscheinungen auf den Masten-Spitzen, von den sogenannten Dioskuren: Ibid. ιή. *Ξενοφάνης τοὺς ἐπὶ τῶν πλοίων φαινομένους οἷον ἀστέρας, νεφέλια εἶναι κατὰ τὴν ποιὰν κίνησιν παραλάμποντα.*

**) Ibid. ιγ΄ *Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων* (d. h. bildeten sich die Sterne), *σβεννυμένων δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἀναζωπυρεῖν νύκτωρ· καθάπερ τοὺς ἄνθρακας· τὰς γὰρ ἀνατολὰς καὶ τὰς δύσεις, ἐξάψεις εἶναι καὶ σβέσεις.* (Dass die Sterne auch am Tage scheinen und bei Sonnenfinsternissen sichtbar werden können, war dem Xenophanes also noch nicht bekannt.) Ebenso erklärte Xenophanes auch die Kometen, Sternschnuppen und andere Himmelserscheinungen. Plutarch ibid. III. β΄ *Ξενοφάνης, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν νεφῶν πεπυρωμένων συστήματα καὶ κινήματα.*

***) Ibid. κδ΄. *περὶ ἐκλείψεως ἡλίου. Ξενοφάνης, κατὰ σβέσιν. ἕτερον δὲ πάλιν πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς γίνεσθαι.* Wenn man auch wie bei Galen, *ἐξάπτεσθαι* statt *γίνεσθαι* liest und, wie Stobaeus, *πρός* weglässt, so scheint es mir wegen des Ausdrucks *ἀνατολαῖς* doch fraglich, ob sich die ganze Stelle wirklich auf die Sonnenfinsternisse beziehe und nicht vielmehr auf den täglichen Untergang und Aufgang der Sonne. Es ist aber allerdings wahrscheinlich, dass er sich die Finsternisse ebenso erklärt habe, wie denn ja die folgenden Worte, wonach er eine Sonnenfinsterniss für einen ganzen Monat gemeldet haben soll, sich wieder auf die Titelfrage beziehen.

†) Ibid. II. κε΄. *Ξενοφάνης νέφος εἶναι πεπιλημένον.* Die Vorstellung der Verfilzungen, auf die Luft und Wolken angewendet, findet sich zuerst bei Anaximander. Nach ihm ist sie bei den

Da nun die Erde des Xenophanes keine nach Unten abgeschlossene und begränzte Gestalt hat, so kann der Himmel sich auch nicht um sie drehen. Xenophanes läugnete desshalb die Kreisbewegung des Himmels und nahm vielmehr an, die Sonne bewege sich in grader Linie in's Unendliche *). Das Aufgehen und Untergehen derselben sei eine optische Täuschung. Die optische Begründung ist deutlich genug angegeben, so dass wir uns ganz in seine Auffassungsweise hineindenken können. Xenophanes hat sich diese Erscheinung nämlich so erklärt, wie wir es erklären, dass die immer parallelel bleibenden Baumreihen einer Allee doch nach den beiden Enden zu zusammenzulaufen scheinen und sich endlich vereinigen. — Die Erklärung der himmlischen Phänomene mit Rücksicht auf die Entfernung (*ἀπόστασις*) war von Anaximander eingeführt, der zuerst wie es scheint bestimmte Zahlen für verschiedene Entfernungen angegeben hat. Es ist darum natürlich, dass einerseits Anaximenes aus den verschiedenen Entfernungen die verschiedenen Licht- und Wärme-Mengen erklärte, welche die Sonne und die Sterne zu uns herabkommen lassen, und dass andrerseits Xenophanes dieselbe Begründung für seine wunderliche Hypothese versuchte. Da er die Kreisbewegung bei seiner Vorstellung von der unendlichen Erde nicht brauchen konnte, so war sein neuer Gedanke allerdings consequent und geistreich. Und wir dürfen auf diese Erklärung der objectiven Erscheinung aus subjectiven Elementen einen gewissen Nachdruck legen, weil hierdurch bei ihm eine Reflexion auf unser Erkenntnissvermögen indi-

---

Späteren allgemein verbreitet; darum wird Xenophanes sie von ihm aufgenommen haben.

*) Ibid. *κδ'. τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν.*

cirt ist und sich dadurch der weiter unten erörterte skeptische Charakter dieses Philosophen belegen lässt.

Daraus folgt nun, dass die scheinbar untergehende Sonne niemals wiederkommt, sondern sie geht, wie früher über uns, so weiter nach Westen zu für andre Menschen auf, die in entlegenen Strichen der Erde leben, und wird endlich wie eine Kohle erlöschen. Dagegen geht für uns täglich eine andre Sonne auf, die für weiter östlich Wohnende untergeht, so dass viele Sonnen zu gleicher Zeit am Himmel sind, aber in solchen Abständen, dass wir nur immer Eine sehen. Dass Xenophanes auch nach den Breitegraden verschiedene Sonnen angenommen hat, darüber sind die Nachrichten deutlich genug, und es ist nach der ganzen Vorstellung auch wahrscheinlich, dass ihn die verschiedenen Klimate darauf brachten, heissere oder weniger heisse Sonnen zu unterscheiden, und auch wohl weil wegen der grossen Entfernung unsre Sonne den südlicheren Erdbewohnern unter dem Horizont liegen musste *).

---

*) Ibid. I. *κδ'. Ξενοφάνης, πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας· κατά τινα δὲ καιρὸν* (Stob. *ἐκπίπτειν*) *τὸν δίσκον εἴς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν, καὶ οὕτως ὥσπερ κενεμβατοῦντα ἔκλειψιν ὑπομένειν.* Das Wort *κενεμβατοῦντα* ist deutlich genug. Es rührt aber, wie ich vermuthe, nicht von Xenophanes, sondern von Plutarch her. Er meint, dass die Sonne in den Gegenden, wo keine Menschen wohnen, gleichsam ins Leere wandert. Darum ist die Lesart bei Stobaeus *εἴκην ἐμβατοῦντα* als eine Erläuterung zu betrachten; denn für unseren Standpunkt ist das Leuchten der Sonne dort unnütz und vergeblich. Man darf aber die vorher gehenden Worte *ἐμπίπτειν εἴς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς* nicht so verstehen, als verlöre sich die Sonne in Abgründen der Erde, sondern in Uebereinstimmung mit der ganzen Hypothese muss man die feurige Wolke bis zu ihrem endlichen Erlöschen in ferne Gegenden ziehen lassen. Die Erde berührt sie nicht.

Wenn wir nun diese Weltansicht mit der Anaximandrischen vergleichen: so sehen wir auf den ersten Blick den Mangel einer umfassenden Theorie. Die kühne und folgerichtige mathematische Construction der Welt hat Xenophanes ganz aufgegeben. Indem er die ewige Kreisbewegung des Alls läugnete, verlor er alle Bedingungen einer mechanischen Physik. Darum musste nun alle Begründung fragmentarisch und willkürlich werden; denn z. B. warum sich die Gestirne überhaupt bewegen und zwar in gleichem Abstand von der Erdoberfläche, dafür giebt er keinen Grund an; ebensowenig warum täglich zur selben Zeit eine neue Sonne ankommt; für die andern Fragen bietet er Gründe, die dem Witz eines geistreichen Dichters ähnlich sehen, aber keine wissenschaftliche Musze verrathen. — Vergleichen wir nun seine Ansichten von der Erde mit der Anaximandrischen, so zeigt der Milesier eine geniale Auffassung, die nahe genug an die modernen Constructionen hinanreicht, um unsre ganze Bewunderung zu verdienen; der andre aber bleibt „ziemlich bäurisch“ (*ἀγροικότερος*) bei der Vorstellung, die den Kindern und der Urzeit allerdings die natürlichste zu sein scheinen musste. Er hatte nicht genug Vertrauen in die dialektische Kraft des Verstandes, und wagte nicht wie Anaximander die unermesslich erscheinende Erde durch den Weltwirbel in der Mitte des Alls sich absetzen zu lassen. Seine skeptische Unsicherheit war wohl natürlich genug; aber sie führte ihn nicht zu richtigeren Schlüssen, sondern liess ihn zu einer modificirten Thaletischen Weltansicht zurückkehren. — Die Einzelheiten scheint er ganz wie Thales und Anaximander erklärt zu haben, wie z. B. dass die Erde ursprünglich mit Wasser vermischt war, und dass die Gestirne aus den Verdampfungen der Erde entstehen. Alle die kühneren Speculationen aber lässt er bei Seite; denn die

Finsternisse und die Gestalt der Gestirne erklärt er nicht im Zusammenhang mit der Mechanik des Himmels wie Anaximander, sondern jene ganz willkürlich durch ein unbegründetes Erlöschen und über diese finden sich gar keine Nachrichten. Auch die geistreiche Anaximandrische Menschenentstehung scheint er fallen gelassen zu haben; denn wir müssen Xenophanes doch wohl für den ersten halten, der die ewige Existenz der Menschen auf der Erde geglaubt hat*).

Ich konnte über die Physik des Xenophanes so kurz hinweggehen, weil Zeller mit rühmlicher Besonnenheit das Meiste schon festgestellt hat, und ich würde mich bloss auf seine Darstellung bezogen haben, wenn ich nicht gehofft hätte, durch die hier versuchte beständige Vergleichung mit Anaximander der ganzen Lehre ihren fragmentarischen Charakter zu nehmen, und sie gewissermassen als ein in allen Linien verständliches Bild in einem neuen Lichte zeigen zu können. Denn nähme man zu Xenophanes' Lehre die ewige Bewegung hinzu, so käme man zur Weltconstruction Anaximander's; lässt man aber von dieser die ewige Bewegung fort, so ergiebt sich die Weltauffassung des Kolophonier's.

§ 2.

Skepsis des Xenophanes.

Das erste Charakteristische an Xenophanes ist nach allen Berichten des Alterthum's die Skepsis. Er zweifelte an der Sicherheit seiner Erkenntniss. „Parmenides und

---

*) Hierüber werde ich ausführlich an einem andern Orte handeln.

Xenophanes, sagt Cicero *), tadelten in ihren Versen beinahe zornig die Anmassung derjenigen, welche, obgleich man doch nichts wissen könne, zu behaupten wagten, sie hätten das Wissen.“ Ebenso wird Xenophanes bei Galen, Sextus Empiricus, Eusebius, Stobaeus, Diogenes Laertius und Plutarch zu den Skeptikern gerechnet, und ihm theils die Akatalepsie, theils bloss die Unterscheidung von annehmbarer Meinung und Wissenschaft, welche letztere über menschliches Vermögen hinaus ginge, zugeschrieben. Alle diese Behauptungen stützen sich aber wie es scheint ausschliesslich auf die Paar Verse des 14. Fragments: „Kein Mensch war, noch wird einer sein, der das, was ich von den Göttern und von dem All sage, gewiss wüsste; denn wenn einer auch möglichst an's Ziel kommend spricht, so weiss er selber doch nicht; zu meinen ist allen beschieden“ **).

Wenn Zeller nun hierin keine skeptische Theorie sehen will, sondern bloss eine Bescheidenheit des Philosophen, die nur auf persönliche Erfahrung und nicht auf eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Erkennt-

---

*) Acad. quaest. IV. 23. Parmenides, Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illis versibus increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere.

**) Sext. Emp. adv. Math. VII. 49 u. 110 VIII. 326 Mullach fr. 14.
καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδώς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Die letzten Zeilen habe ich nach Zeller S. 465 Anmerk. 2 übersetzt. Der Gegensatz ist offenbar doppelt: *οἶδε* — *δόκος* und *αὐτός* — *πᾶσιν*, d. h. er allein oder selbst er hat kein Wissen, sondern nur ein Meinen, wie es Allen beschieden ist. Soll man zu vermuthen wagen, dass diese Polemik sich gegen Pythagoras (*αὐτὸς ἔφα*) richtete.

nissvermögens begründet sei: so kann man ihm gewiss nur zustimmen. Aber wie sollte man bei ihm auch schon eine sorgfältig ausgearbeitete Theorie erwarten, da er der erste Anfänger der Skepsis war. Dass er eben glaubte, Grund zum Zweifeln zu haben, während alle andere mit Zuversicht behaupteten, ist eine grosse Neuerung, die nicht hervorging aus einer „Untersuchung des Erkenntnissvermögens", aber dazu hinführte; darum ist er der erste Skeptiker. Wer aber zweifelt, macht einen Unterschied zwischen Wissen und Meinen und weiss darum gewissermassen um das Wissen. Darum kann man in diesem Sinne auch sagen, dass mit Xenophanes erst Philosophie als Wissenschaft anfing; denn vorher war sie nur Meinung, die sich noch nicht vom Wissen unterschied, wie dies auch von Didymus bei Stobaeus *) ausgesprochen wird. Damit soll aber nicht im Mindesten gemeint sein, als wenn wir nun etwas besonders Wissenschaftliches von Xenophanes überliefert bekommen hätten, sondern umgekehrt war sein Denken ziemlich einfältig; nur dies ist wichtig, dass Niemand vor ihm vom Wissen als Wissen gesprochen hatte. Denn nur auf diese Erkenntniss hin, dass Meinen noch nicht Wissen sei, konnte man weiter fragen, was denn Wissen sei? wie Wissen sich zu dem gewussten Gegenstande verhalte? ob Wissen möglich sei? ob wir mit den Sinnen ein Wissen erreichen? kurz, alle die Fragen, die von Xenophanes an besonders bei den Eleaten und dann bei allen Späteren weiter bis zu Aristoteles und den letzten Ausläufern der Skepsis hin untersucht und so verschieden beantwortet wurden. Darum ist Xenophanes hoch zu halten, weil er an der Spitze dieser erkenntnisstheoretischen Untersuchungen steht.

---

*) Eclog phys. II. 1. 17.

Aber auch Aristoteles scheint diesen Charakter des Xenophanes wohl zu bezeichnen und zugleich auf das richtige Masz zu beschränken. Denn erstens an der Stelle in der Poetik*), wo die drei dialektischen Gesichtspunkte behandelt werden, nämlich die Wahrheit, das Bessere und die herrschende Meinung, da führt Aristoteles mit specieller Beziehung auf die Lehre von den Göttern sofort den Xenophanes an. Dieser habe also schon so geschieden und Wissen und Meinen getrennt. Zweitens aber zeigt Aristoteles auch nicht im Mindesten etwa eine Bewunderung der Xenophanischen Wissenszweifel, sondern hält ihn sammt Melissus für ziemlich bäurisch (*μικρὸν ἀγροικότεροι*). Und warum wohl? Die Antwort lässt sich sehr genau geben, nämlich weil Xenophanes eben noch nichts mit wissenschaftlicher Deutlichkeit bestimmt hat (*οὐδὲν διεσαφήνισεν*)**). Aristoteles scheint unter Anderem auf den oben S. 605 mitgetheilten Vers anzuspielen, dass kein Mensch etwas Gewisses (*τὸ σαφές*) wissen könne; denn daraus folgt sein Urtheil ohne Weiteres. Indem Xenophanes, wie Simonides***) meinte, die Wahrheit wüsste nur Gott, unterliess er jede wissenschaftlich exacte Unterscheidung, und schaute bloss auf den ganzen Himmel

---

*) Vergl. meine Aristotel. Forsch. I. S. 157 (*τὸ ἀληθές, τὸ βέλτιον, τὸ δοκοῦν*). Ich bin mit Zeller Phil. d. Gr. I. 452 in der Uebersetzung der Stelle einverstanden, glaube aber nicht, dass die Beweiskraft derselben dadurch etwas verliert; denn der Gegensatz zwischen *βροτοὶ δοκέουσι* und Wissen zeigt sich ja überall in den Xenophanischen Fragmenten und entspricht daher sehr gut dem Gegensatz zwischen *ἀληθές* und *δοκοῦν*, der den Aristoteles an Xenophanes erinnerte.

**) Metaph. I. 5.

***) Vergl. oben S. 371, Anmerk. 3.

hin und sagte, das Eine sei Gott*). Seine Skepsis führte also zunächst noch nicht zum Wissen, sondern war gewissermassen ein Verzicht auf Erkenntniss, wesshalb Aristoteles **) auch die Unwissenden (ἀμαθεῖς) mit den Bäurischen (ἄγροικοι) zusammenstellt.

§ 3.

Xenophanes der erste Metaphysiker.

Für die Geschichte der Wissenschaften ist es immer eine der interessantesten Untersuchungen, das erste Auftreten der Begriffe zu verfolgen. So viel ich sehe, hat man bis jetzt noch nicht untersucht, wer zuerst auf den Begriff des Seins gekommen, d. h. wer der erste Metaphysiker gewesen ist. Bei Thales, Anaximander, Anaximenes und Pythagoras gewahre ich noch keine Spur dieses Begriffs, sondern alle diese beschäftigen sich noch mit den allgemeinsten Gegensätzen, die zuerst am Seienden merkwürdig werden. Bei Parmenides aber erscheint der Begriff des Seins schon im Vordergrunde der ganzen Philosophie. So möchte man von vornherein vor aller näheren Untersuchung dazu geneigt sein, den Ursprung dieses Begriffs in der Mitte zwischen diesen beiden Endpunkten zu erwarten, d. h. bei Xenophanes. Wenn wir nun das bezweifelte Buch des Aristoteles über Xenophanes für aecht annehmen dürften, so wäre die Frage schnell entschieden; denn dort ist's ja besonders der Begriff des Seins, der zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie geltend gemacht wird gegen die Annahme der Entstehung, der Unbegränztheit und der Bewegung

---

*) Vergleiche weiter unten § 4 die Stelle aus Metaph. I. 5.

**) Eth. Nicom. *H*. 10. 1151. 13.

Gottes. Weil wir aber besser thun, von dem allgemein Zugestandenen auszugehen, so müssen wir, da die Fragmente nichts darüber bieten, uns an die bekannte Stelle der Aristotelischen Rhetorik halten; denn wir können nicht davon ablassen zu erwarten, dass vor einem so ausgebildeten Begriff des Seins, wie wir ihn bei Parmenides finden, noch eine Vorstufe in Xenophanes gegeben sein müsse.

Nun ist es merkwürdig zu sehen, wie Anaximander vom Entstehen und Vergehen handelt und doch nie auf den Begriff des Seins kommt. Er hebt den progressus in infinitum auf, der in dem Satze liegt: Alles stammt aus einer Ursache oder ist selbst Ursache; und obgleich er so den Begriff des Princips und selbst den Begriff der Ewigkeit desselben findet, entgeht ihm doch noch der Begriff des Seins. Darum ist mir nun die unbezweifelte Nachricht des Aristoteles sehr wichtig, worin es von Xenophanes heisst, dass er auf gleiche Weise diejenigen als irreligiös getadelt habe, welche sagten, die Götter wären entstanden, wie diejenigen, welche dieselben sterben liessen; denn auf beide Weise käme heraus, dass die Götter einmal nicht seien *). Also der Begriff des Seins ist es, der hier zum ersten Male auftritt. Das Sein kommt den Göttern zu, also ist Entstehen und Vergehen ausgeschlossen. Da nun Entstehen und Vergehen das Schicksal aller natürlichen Dinge ist und dies daher die Physiologen und Theologen wie Anaximander und Hesiod bisher ausschliesslich beschäftigt hatte: so sehen wir hier zuerst den Anfang einer Metaphysik. Wenden wir den Begriff um, so behauptet Xeno-

---

*) Rhet. II. 23. *Οἷον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.*

phanes, das Seiende könne weder entstehen, noch vergehen. Denn Beides schliesst Nichtsein in sich; das Sein aber schliesst Nichtsein aus.

In demselben Sinne aber haben wir offenbar die zweite Stelle der Rhetorik zu verstehen, in welcher Xenophanes Antwort an die Eleaten erzählt wird. Wenn sie die Leukothea für eine Gottheit hielten, so lautete sein Spruch, sollten sie dieselbe nicht beweinen; wenn aber für einen Menschen, ihr nicht opfern*). Da das Beweinen sich auf das Sterben bezieht und dieses das Nichtsein mit sich bringt, so liegt seinem Spruch offenbar die Ueberzeugung zu Grunde, dass die Gottheit als das Seiende nicht nichtsein könne.

Nun kommen auch die Verse in dem Fragmente nro. 5 zu Hülfe; denn Xenophanes tadelt daselbst die menschenähnlichen Vorstellungen von den Göttern und den Wahn, als könnten die Götter entstanden sein**). Denn wir wissen jetzt, dass er das Entstandensein und Sterben läugnet, weil er den Begriff des Seins gefasst hat.

Ist dies aber zugestanden, so steht nun nichts mehr im Wege, sich an das Buch des Aristoteles über Xenophanes zu wenden, wo dieselbe Lehre in die Aristotelischen scharfen Termini übersetzt ist mit Weglassung der für die Logik der Sache überflüssigen poetischen Ausdrücke. Es heisst dort: „Es sei unmöglich, sagt er, wenn etwas ist, dass es entstanden sei, und zwar sagt er dies von der Gottheit“***). Diesen Satz haben

---

*) Rhetor. II. 23. *Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύσουσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνήσουσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.*

**) Euseb. praep. evang. XIII. 13. p. 678 D. *Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι κ. τ. λ.*

***) Aristot. de Mel. Xen. Gorg. 3. *Ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ· ἀνάγκη γὰρ ἤτοι*

wir genau so schon in den unbezweifelten Ueberlieferungen gehört. Er klingt also ganz unverdächtig. Die nun folgende dialektische Begründung ist aber ganz wie das Dilemma gehalten, welches Xenophanes den Eleaten zur Abweisung vorlegte. „Denn nothwendig müsse das Entstehende entweder aus einem Aehnlichen oder aus einem Unähnlichen entstanden sein; beides aber sei unmöglich". Ich finde dies Dilemma nicht verdächtig für die philosophische Kraft des Xenophanes; denn schon Anaximander hatte bei der Entstehung des Menschen den gleichartigen Ursprung von dem aus ungleichartigen Wesen (*ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων*) unterschieden und die Götter waren ja nach dem Glauben der Menschen einander theils ähnlich, theils unähnlich; also konnte Xenophanes ohne Schwierigkeit diese Gegensätze gebrauchen. Wenn er nun das Stärkere nicht aus dem Schwächeren, das Bessere nicht aus dem Schlechtern oder umgekehrt hervorgehen lassen will, so begründet er dies dadurch, dass sonst das Seiende aus dem Nichtseienden hervorginge *). Allein dies kann wirklich Xenophanisch sein, weil ja die obigen unzweifelhaften Ueberlieferungen denselben Gedanken ausdrücken; denn wenn das Seiende nicht nichtsein kann, so kann es also auch nicht aus dem Nichtseienden hervorgehn.

Wenn nun mit dem Begriff des Seins der Grund der Metaphysik gelegt war, und dieser Begriff von Xenophanes, wie die Ueberlieferung zeigt, im Kampf mit den

---

ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γενέσθαι τὸ γιγνόμενον. δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. Vorbereitet war der Begriff des Seins durch die Anaximandrische Speculation über das Princip (*ἀρχή*); denn wie dieses gefunden wurde im Gegensatz zu den Begriffen vom Entstehen und Vergehen, so konnte der dadurch gewonnene Begriff der Ewigkeit leicht im Gegensatz zu Vergangenem und Zukünftigem auf das immer Seiende führen.

*) Ibid. *τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος ἂν γενέσθαι, ὅπερ ἀδύνατον.*

populären Vorstellungen von den Göttern gefunden wurde: so können wir den nicht unwichtigen Satz behaupten, dass die Metaphysik nicht durch Betrachtungen über die Natur, sondern durch den Kampf der Vernunft gegen die bestehende Theologie ihren Ursprung genommen hat. Philosophische Vernunft war lange schon wirksam, Metaphysik aber gab es vor Xenophanes noch nicht.

Nach meiner Meinung ist man auch berechtigt, eine Stelle aus dem ersten Buch der Aristotelischen Naturphilosophie*) dem Xenophanes zu Gute kommen zu lassen. Denn wenn Aristoteles dort bemerkt, dass die ersten Philosophen bei ihrem Suchen nach der Wahrheit und Natur der Dinge vom Wege abirrten, indem sie das Werden und Vergehen ganz vom Sein ausschlossen, so ist zwar unleugbar damit Parmenides als der bedeutendste Mann der Eleatischen Schule vor Allem gemeint, wie man auch aus dem folgenden Kapitel sieht; da Aristoteles aber im Plural spricht, so müssen wir den Xenophanes mit hinzurechnen. Denn die Späteren, Zeno und Melissus, können unmöglich als die ersten Philosophen bezeichnet werden; Xenophanes aber reicht wirklich in die frühsten Zeiten zurück, in die Zeiten Anaximander's, der ja sonst von Aristoteles zu den Ersten gerechnet wird**). Und es erinnert sowohl der Satz,

---

*) Arist. Natur. auscult. I. 8 init. *Ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἐξετράπησαν οἷον ὁδόν τινα ἄλλην ἀπωσθέντες ὑπὸ ἀπειρίας, καί φασιν οὔτε γίγνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι — — οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίγνεσθαι, εἶναι γὰρ ἤδη, ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκεῖσθαι γάρ τι δεῖ* (Vergl. Metaph. I. 5. *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας κ. τ. λ*).

**) Vergl. oben S. 578.

dass das Seiende nicht entstanden sein könne, weil es schon sei, an des Xenophanes Argumente betreffend die Entstehung der Götter, als auch andererseits die Aristotelische Kritik, welche die Unwissenheit und Ungeübtheit als Ursache dieser Skepsis hervorhebt *), auf den Xenophanes in erster Linie passt.

§ 4.

Der Begriff des Einen und Vielen.

An den Begriff des Seins schliesst sich ein zweiter, der die Eleatische Dialektik beherrschte und in Plato die umfassendste Ausbildung erhielt, nämlich der Begriff, dass das Seiende Eins sei im Gegensatz zum Vielen. Auch diese Entdeckung schloss sich bei Xenophanes an die Kritik des herrschenden Volksglaubens an. Der Polytheismus bot die Vielheit. Die Vielheit aber forderte die Unterschiede der Götter; einer musste Vater, der andre Sohn, einer grösser und mächtiger, der andre geringer sein; einer dies, ein andrer jenes wissen und thun und wollen, und einer hier, ein andrer dort sein. Setzen wir nun voraus, dass Xenophanes den Begriff des Seienden entdeckt hatte, so musste ihm dies natürlich das Göttliche sein. Das Seiende als solches hat aber keine Unterschiede und Vielheit und wird nicht geboren und stirbt nicht. Vielmehr ist es überall dasselbe und Eins und darum das Grösste und Mächtigste. Daher begreift sich, wie er dies eine, welches das Seiende ist, nun im

*) Ibid. p. 191 a. 26. *ὑπὸ ἀπειρίας* und ibid. b. 10. *ὅπερ ἐκεῖνοι μὲν οὐ διελόντες ἀπέστησαν* (Skepsis), *καὶ διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιαν κ. τ. λ.*

Gegensatz gegen das Viele in den Kampf führt mit dem Polytheismus.

Diese Lehre des Xenophanes wird belegt gleich durch das erste Fragment: „Ein Gott ist, unter Göttern und Menschen der grösste" *). Die Einheit ist darin betont und zugleich das Prädicat, welches zur Bekämpfung der Vielheit am Einleuchtendsten war; denn der grösste konnte nur Einer sein. — Die schon erwähnte Stelle in Aristoteles Metaphysik ist das zweite Zeugniss; denn daselbst heisst es, dass schon vor Melissus und Parmenides Xenophanes Alles zu Einem gemacht, dabei aber die wissenschaftlichen Fragen über den Unterschied der idealen und materiellen Einheit bei Seite gelassen habe, indem er bloss auf den ganzen Himmel hinblickend sage, das Eine sei Gott **). Die Einheit Gottes ist also die Einheit der ganzen Welt, das Seiende, und dieses ist darum keine Vielheit, weil es sonst nicht das Ganze oder das Grösste wäre.

Mit diesen unbezweifelten Lehrsätzen stimmt nun vollkommen der Bericht in dem angezweifelten Buche des Aristoteles über Xenophanes, und zwar tritt darin die ächte Farbe der Xenophanischen Dialektik insofern hervor, als der Kampf mit dem Polytheismus als Waffen der Begründung bloss die populären Begriffe braucht, als da sind das Herrschen, Macht haben und thun können was man will. Vielheit der Götter würde das Prädicat der höchsten Macht für Jeden derselben ausschliessen; beherrscht zu werden sei aber gegen den Begriff des

---

*) Clem. Alex. Strom. V. p. 601 C. *Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.*

**) Metaph. I. 5. *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν — — ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

Mächtigsten; und Vielheit würde ihm die Macht nehmen, alles zu thun was er wolle. Also sei der Gott nur einer *).

Ich halte also dafür, dass Xenophanes der erste Philosoph war, der den für die spätere Philosophie so entscheidenden Gegensatz des Einen und Vielen entdeckt hat. Weil er der erste war, so ist es nicht zu verwundern, dass er dabei noch nicht mit feiner Unterscheidung verfuhr. Er kannte, wie Aristoteles bezeugt, noch nicht den Unterschied der idealen und materiellen Einheit, und wir können hinzufügen, dass er das metaphysische Problem des Einen und Vielen auch sicherlich noch nicht überall erblickte, sondern zunächst nur in der Theologie und im Kampf mit der populären Vorstellung von den Göttern. Diese Entstehungsgeschichte des Problems ist ebenso interessant, wie wahrscheinlich; denn die glänzende Parmenideische Dialektik kann unmöglich den Anfang dieser Erkenntniss bilden; wir bedürfen einen ersten Entdecker, der das Problem noch gleichsam in der Eierschale stecken liess. Dies war Xenophanes; für ihn war das Eine die Wahrheit, das Viele der Wahn (*δόκος*) der Menschen; aber er suchte noch nicht, warum das Eine immer als Vieles erscheinen müsse, und wusste noch nicht, dass das Eine intelligibel sei und das Viele sensibel und phänomenal, wie Plato das Verhältniss später abschliessend bestimmt hat.

---

*) Aristot. de Mel. Xenoph. et Gorg. 3. *Εἰ δ'ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ἂν τῶν πολλῶν ὅμοιος ὢν τοιοῦτος εἴη. — Πλειόνων οὖν ὄντων, εἰ μὲν εἶεν τὰ μὲν ἀλλήλων κρείττους τὰ δὲ ἥττους, οὐκ ἂν εἶναι θεούς· πεφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι. — — οὐδὲ γὰρ πάντα δύνασθαι ἂν ἃ βούλοιτο. — ἕνα ἄρα εἶναι μόνον.*

§ 5.

Das Eine und die Bewegung.

Wenn wir nun die bisherigen Lehren des Xenophanes zusammenfassen, so könnte man sagen, dass sie alle im Kampfe mit der populären Theologie entstanden sind. Er zweifelte, weil die Vorstellungen von den Göttern absurd waren; er fand den Begriff des Seins, weil die Entstehung und der Tod der Götter ihn auf das Ewige führen musste, das immer bleibt und woraus die Entstehung allein herstammen konnte; er fand gegen die Vielheit der Götter die Einheit des Mächtigsten, Allumfassenden. Gleichwohl könnte man annehmen, dass dieser Gegensatz gegen die herrschende Theologie schon eine vorherige richtigere Ansicht voraussetze; denn, ohne einen Begriff von dem Einen Seienden zu haben, konnte er kaum gegen die Vielheit auftreten. Nun sieht man auch, dass die Bejahung, welche Xenophanes jener Verneinung des Wahns gegenüber stellt, unmittelbar auf die Ionische Naturphilosophie hinführt. Träfen wir nun diese Begriffe, wenn auch nicht ganz in der durch Xenophanes gewonnenen Gestalt, schon bei einem berühmten Landsmann desselben, so müssten wir schliessen, dass Xenophanes wahrscheinlich davon ausgehend sich zur Bekämpfung der Theologie gewandt habe. Nun finden wir *) bei Anaximander ganz deutlich die eine unbegränzte Natur (*φύσις ἄπειρος*), aus der Alles entsteht, auch die Götter, und in die Alles zurückkehrt, und die von ihm als das Göttliche (*θεῖον*) bezeichnet wurde. Bei einer solchen Voraussetzung ist für den Kampf mit dem Götterglauben der Rücken schon gedeckt, und es wird auch

---

*) Vergl. oben S. 575 und 583.

klar, dass ein fahrender Sänger und Weiser, wie Xenophanes, grade Veranlassung finden musste, fast ähnlich wie die Propheten der Hebräer, gegen den herrschenden Aberglauben aufzutreten. Dass er in diesem Kampfe dann auch auf neue Begriffe kommen musste, ist ebenso einleuchtend; denn bei Anaximander findet sich der Begriff der Einheit noch nicht, dieser aber ergab sich für Xenophanes von selbst als Gegensatz gegen die Vielgötterei; ebenso findet sich bei jenem der Begriff des Seins noch nicht; die Dialektik gegen die Entstehung der Götter musste aber aus dem Anaximandrischen Ewigen diesen Begriff heraustreiben. So wird uns die neue philosophische Thätigkeit des Xenophanes viel verständlicher, wenn wir Bekanntschaft mit Anaximandrischer Lehre voraussetzen. Auch die Skepsis des Xenophanes scheint doch nicht bloss gegen den Götterglauben gerichtet, sondern bezieht sich auch auf die ganze Naturerklärung*). Ein solcher Zweifel war aber dann natürlicher, wenn, wie bei Anaximander, die Forschung sich bis zur speculativen Construction des Alls verstiegen und über die sinnlich wahrnehmbaren Elemente hinaus den Begriff der unbestimmten Materie gefordert hatte. Denn da von dem Wirbel, der die Erde in die Mitte der Welt gesetzt hatte, nichts zu bemerken war, und da die Feuerräder ja ebenfalls unsichtbar waren bis auf die Stelle des Ausflusses, wo man die Gestirne erblickte, da ebenfalls die andre Seite der Erde den Sinnen verborgen blieb, und wir den Himmel nur über uns, nicht unter uns erblicken: so lag es sehr nahe, vorzüglich wenn man auch die davon wieder vielfach abweichenden Theorien des Pythagoras als bekannt vor-

*) Fragm. 14. *ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.*

aussetzt, dass ein ohne wissenschaftliche Instrumente speculirender Kopf, wie Xenophanes, bei dem Gegensatz der Meinungen untereinander und bei ihrem Widerspruch gegen die sinnliche Wahrnehmung zu einer Skepsis übergehen musste.

Dass aber Anaximander der Ausgangspunkt des Xenophanischen Denkens war, sieht man auch deutlich durch den Gegensatz der Lehre, den uns Aristoteles anzeigt *). Anaximander hatte das All als eine unbegränzte Einheit angenommen, damit stimmten Xenophanes und seine Eleatischen Nachfolger überein; Anaximander aber hatte die Bewegung hinzugefügt, die er zur Welterzeugung brauchte, und die zuerst von Allen, wie Aristoteles sagt, Xenophanes läugnete. Der directe Zusammenhang beider ist also durch Aristoteles bezeugt.

In den Bruchstücken der Xenophanischen Gedichte finden wir diese Lehre wieder; denn es heisst **), dass der Gott „immer im Selbigen bleibe und sich gar nicht bewege“. Der Ausdruck „im Selbigen“ (*ἐν ταὐτῷ*) muss zunächst offenbar auf den Raum gedeutet werden. Damit stimmt denn auch, dass Aristoteles dem Xenophanes die etwas bäurische Beschaffenheit seines Denkens vorwirft, weil er die ideale Natur noch nicht von der materiellen geschieden habe. Der Gott also, als dies

---

*) Metaph. I. 5. *οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν. — — Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων κ. τ. λ.*

**) Simplic. ad Arist. Phys. fol. 6, a, frag. 4.
Αἰεὶ δ' ἐν ταυτῷ τε μένει κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

materielle All, ruht ohne Bewegung immer am selben Ort. Aber aus diesem Begriffe wurde bei Parmenides und später bei Plato das entscheidende Merkmal des Idealen, die Dasselbigkeit (ταὐτότης), während das Materielle die Bewegung als sein Wesen empfing.

Wenn wir nun zu dem Buche des Aristoteles über Xenophanes übergehen, so finden wir dort eine Vorstellung, die zunächst im Widerspruch mit der eben erkannten Lehre zu stehen scheint; denn es heisst dort, dass Xenophanes das Seiende weder für unbewegt, noch für bewegt erklärt habe *). Allein ich zweifle doch nicht an der Richtigkeit dieser Ueberlieferung, weil die eine Hälfte derselben in ihren Gründen so genau mit den Versen des Fragments übereinstimmt. Denn es könnte, so heisst es, das Eine nicht zu einem Andern gehen, weil das Eine Alles ist, und sich auch nicht in ein anderes verwandeln, weil sonst mehr als Ein Seiendes angenommen werden müsste **). Dies ist nun ganz consequent und übereinstimmend mit dem, was wir sicher als Xenophanische Lehre wissen. Wenn nur Eins ist, so kann kein Ortswechsel stattfinden; es ist unbewegt.

Nun kommt die andre Hälfte. Das Seiende ist auch nicht unbewegt. Die Bewegung wurde ja durch den Augenschein überall bezeugt. Wie hätte also Xenophanes, der nach Aristoteles Zeugniss die ideale Einheit noch nicht erkannt hat, sondern die ganze sichtbare Welt für diese Einheit hielt, die Bewegung läugnen können? Ausserdem hat er ja auch in seiner Naturerklärung überall von Bewegungen gesprochen. Es verbietet sich also von

---

*) Arist. lib. de Melisso cet. 3. *Τὸ δὴ τοιοῦτον ὂν ἕν, ὃν τὸν θεὸν εἶναι λέγει, οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι.*

**) Ibid. *κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι.*

selbst anzunehmen, er habe die Realität der Bewegung überhaupt läugnen wollen. Darum glaube ich gern, was dieselbe Stelle lehrt *), dass er das Unbewegte, Ruhende als das Nichtseiende erklärt habe. Denn wenn er den Begriff fasste, durch welchen dieses in lauter Bewegungen begriffene Ganze als das Seiende gedacht wurde, so musste, was nicht dazu gehört, Nicht-Seiendes sein.

Hierdurch entsteht aber kein Widerspruch. Es ist nicht ein Zenonisches Dilemma, sondern die Lösung ergiebt sich sehr einfach durch die Naturphilosophie. Man muss immer erst an die Naturerklärung der Alten denken, wenn man ihre Metaphysik verstehen will **). Während Anaximander seinem Alleins eine ewige Bewegung zuschrieb, d. h. wie ich

---

*) Arist. lib. de Meliss. cet. *ἠρεμεῖν δὲ καὶ ἀκίνητον εἶναι τὸ οὐδέν.*

**) Ich weiche hierin sehr von Zeller's Meinung ab, der „die physikalischen Annahmen“ zu sehr als Nebensachen behandelt, weil er meint (Philos. d. Griechen 1. S. 459), sie „stehen mit dem philosophischen Grundgedanken des Xenophanes kaum in irgend einem Zusammenhang, sondern es sind vereinzelte Beobachtungen und Vermuthungen, theilweise sinnreich, theilweise aber auch roher und kindlich-einfacher Natur, wie dies am Anfang der Naturwissenschaft nicht anders sein konnte“. Nach meiner Ueberzeugung bilden die „physikalischen Annahmen“ und der Kampf mit dem Volksglauben den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens bei Xenophanes. Seine philosophischen Dogmen sind bloss Folgesätze und bleiben auch ziemlich roh. Ebenso meine ich, dass trotz des „Anfangs der Naturwissenschaft“ seine Naturerklärungen hätten besser sein können, wenn er den mathematischen Theorien gegenüber nicht die etwas bäurischen Zweifel der Sinne festgehalten hätte, die ihm auch die Entdeckung der idealen Einheit im Gegensatz zu der sinnlichen Einheit der materiellen Welt unmöglich machten.

oben als wahrscheinlich annahm, die Kreisbewegung, weil das Ganze als Ganzes keine andre Bewegung haben konnte: so hob Xenophanes zwar nicht die Bewegung auf, aber doch die des Ganzen. Denn hätte sich das Ganze drehen sollen, so musste die Erde in der Mitte der Luft schweben; allein darin konnte der skeptische Xenophanes sich nicht finden; die Erde dehnte sich nach seiner Meinung bis ins Unendliche nach unten. Damit wurde die Drehung des Himmels aufgehoben; denn er hätte bei seiner Umwälzung einen unüberwindbaren Widerstand an der Erde gefunden, und so fiel die Bewegung des Alls, sofern es das Eine Seiende ist. Darum bedurfte nun Xenophanes der vielen wunderlichen Hypothesen zur Erklärung der Himmelserscheinungen, Hypothesen, die gewöhnlich bloss als antiquarische Raritäten aufgeführt werden, die aber gewissermassen als nothwendig erscheinen, wenn man den Zusammenhang der Lehre gesehen hat. Denn natürlich wurde auch jede andere andre Art von Bewegung, ein Ortswechsel hierhin und dorthin *), für das All aufgehoben, weil die Erde nach Unten, die Luft nach Oben in's Unendliche reichte. Es blieb nichts draussen übrig, keine Vielheit von Seienden; kein Sein ausser dem Seienden.

Aber die fortwährende Bewegung innerhalb des Ganzen blieb, wodurch dem Augenschein Genüge

---

*) Ich denke mir, dass Xenophanes diese Widerlegung zunächst gegen die Theologie richtete, die den Gott Helios bald zu den Aethiopiern, bald zu den Hesperiden gehen liess (vergl. oben S. 97 Anmerk.). Da ihm aber das Alleins der Gott war, so war für diesen nicht bloss die Bewegung als ein Ortswechsel der Vielen ausgeschlossen, sondern auch die Kreisbewegung, die Aristoteles gern retten möchte; die letztere allerdings physicalisch nur durch die Vorstellung von der unendlichen Erde.

geschah, die aber das Eine Seiende nicht weiter berührte; denn dieses ändert sich nicht und bewegt sich nicht. Und man sieht hieraus, dass Xenophanes der erste Denker war, der die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Welt lehrte*). Denn immerhin mag diese Ansicht vielleicht die älteste naive Ueberzeugung

---

*) Wie Plutarch de plac. phil. II. δ' sagt: *Ξενοφάνης ἀγένητον* (Stob. *ἀγέννητον*) *καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.* Dies gilt aber nur für das Ganze als Ganzes; denn Entstehen und Vergehen der Dinge ist nicht ausgeschlossen. Darum sagt Plutarch ebds. I. κδ' *Παρμενίδης, Μέλισσος, Ζήνων ἀνῄρουν γένεσιν καὶ φθοράν, διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον.* Er lässt also Xenophanes aus, obgleich er sonst die Eleatische Schule im Auge hat, weil Xenophanes, dessen Lehre vom unbewegten All ja unbezweifelt ist, nichts desto weniger *γένεσιν καὶ φθοράν* angenommen hat. Ebenso führt auch Aristot. de coelo III. 1 nicht Xenophanes, sondern nur die Schule von Melissos und Parmenides an, die obgleich auch Materialisten dennoch durch eine Verwechselung ihre sonst guten metaphysischen Betrachtungen auf die Natur in einer durchaus nicht naturwissenschaftlichen Weise übertrugen und desshalb Entstehen und Vergehen aufhoben. Ich halte es daher für ein Versehen, wenn Prantl (Gesch. der Log. I S. 8) diese Ansicht auf Xenophanes ausdehnt. Er stützt sich dabei auf die Excerpte des Euseb. praep. evang. I. 8. Allein eine genaue Auslegung giebt andre Resultate: Xenophanes, heisst es daselbst, wich von allen Früheren (Thales, Anaximander und Anaximenes) dadurch ab, dass er zuerst kein Entstehen und Vergehen der Welt annahm, sondern diese bliebe sich immer ähnlich; denn hätte die Welt selbst werden sollen, so hätte sie aus dem Nichtseienden werden müssen, das Nichtseiende aber kann nichts machen, und es kann nichts daraus hervorgehen. Prantl irrte sich, wenn er diese auf die Welt als Ganzes bezüglichen Behauptungen auf das Werden innerhalb der Welt bezog. Xenophanes ist grade der erste, der an die Stelle der Kosmogonie ein ewiges, sich ähnlich bleibendes Sein der Welt setzt, d. h. diejenige Weltansicht, der später auch Plato und Aristoteles huldigten. Innerhalb der Welt aber liessen sie das Werden unbezweifelt.

der Menschen gewesen sein; als solche kann sie aber noch keine Lehre heissen; die ersten Theorien waren sicherlich Weltconstructionen oder Erzeugungen der Welt aus dem Chaos, dem Wasser oder dem Unbegränzten. Gegen diese trat zuerst Xenophanes mit einer Theorie auf und wegen dieses bewussten Gegensatzes ist er der erste Theoretiker, der nur Eine Welt, nicht viele gelehrt hat. Eine Theorie, die dann abwechselnd mit der Erzeugungslehre, welche viele Welten als Folgesatz in sich schliesst, die Meinungen der Philosophen beherrschte.

So ist uns denn die Xenophanische Lehre durchaus verständlich. Wir können sie nicht bewundern, wie die des Anaximander, sondern müssen dem Aristoteles beistimmen, der sie etwas bäurisch findet. Das Bedeutende darin war das dunkle Ahnen der metaphysischen Probleme vom Seienden und vom Einen und Vielen; aber weil Xenophanes das Wesen des Idealen noch nicht berührte, so blieb er im Ganzen nur auf dem Standpunkte des gesunden Menschenverstandes und verhielt sich skeptisch gegen die kühnen, von der Mathematik getragenen Welterzeugungstheorien des Anaximander und ebenso auch gegen die Theorie des Pythagoras.

Kritische Anmerkung über den Terminus *παρουσία*.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich einer Recension meiner „Geschichte des Begriffs der Parusie“ im Literarischen Centralblatt erwähnen. Der M. H. Unterzeichnete nimmt zwar meine Ableitung der Entelechie aus der Endelechie vorläufig an und erklärt sich auch für meine Deutung der Parusie im zweiten Briefe Petri gegen Huther; allein er hält den Nachweis nicht für genügend, dass die Parusie ein philosophischer Schulausdruck gewesen. Darum will ich ihn nur daran erinnern, dass auch Zeller *) und Ueberweg (Grundriss S. 126) den

---

*) Zeller Phil. d. Gr. II. 1. S. 485 Anmerk. 1. „Die Ausdrücke für dieses Verhältniss sind: *μεταλαμβάνειν*, *μετέχειν*, *μέθεξις*, *παρουσία*, *χοινωνία*.“ Der geehrte Herr Recensent wird hieraus sehen, dass der terminus Parusie keine „neue Entdeckung“ von mir ist; das Neue in meiner Arbeit ist nur der Nachweis, dass dieser terminus eine wichtige Geschichte hat und desshalb schon bei Plato und Aristoteles mehr als bisher üblich betont werden muss. Die frühere Erwähnung des terminus in einer blossen Anmerkung war so lange allerdings genügend, als der Zusammenhang mit der Philosophie der Kirchenväter noch nicht augenfällig geworden; sobald aber die historische Bedeutung desselben hervortritt, muss auch rückwärts den Anfängen eine grössere Wichtigkeit zuwachsen. Und dadurch wieder ist es allerdings erklärlich, dass dieser terminus, dessen geschichtliche Zusammenhänge bisher nicht bemerkt waren, von mir neu entdeckt zu sein scheinen konnte, so dass selbst ein im Alterthum gut orientirter Gelehrter (M. H.) einen Augenblick mit seiner Anerkennung zögern zu müssen glaubte.

terminus *παρουσία* bei Plato anführen und dass Krug denselben schon 1829 bei Plotin nachgewiesen *). Ausserdem wird ihm vielleicht willkommen sein, an den Streit zwischen Plato und Antisthenes über die Gemeinschaft (*κοινωνία*) der Begriffe gemahnt zu werden. Der Platonische Sokrates nannte ein Ding schön wegen der Parusie der Schönheit. Der Antistheneische Dionysodor will diese Parusie in's Lächerliche ziehen, dadurch dass er sie, ähnlich wie manche Theologen sich die Parusie Christi vorstellen, als ein blosses äusserliches Nebeneinander- oder Zueinander-Kommen auffasst, da nach seiner Meinung keine Gemeinschaft der Begriffe stattfinden kann. Darum lässt Plato ihn an Socrates die Frage richten: „Wenn also ein Ochs zu Dir kommt, bist Du dann ein Ochs? Oder wenn ich jetzt bei Dir anwesend bin, bist Du darum Dionysodor?“ **). Offenbar konnte dieser Versuch, Plato

---

*) Encyclopäd. philos. Lexicon V S. 191 u. s. v. Plotin.

**) Euthydem. p. 301. A. *πάρεστι μέντοι ἑκάστῳ αὐτῶν (τῶν καλῶν πραγμάτων) κάλλος τι. Ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγώ σοι πάρειμι, Διονυσόδωρος εἶ;* Diese Paralogismen beziehen sich auf die Parusie als Platonischen terminus und gehen speciell auf p. 280 B *παρούσης, παρῇ, παρείη,* p. 282 C *παραγίγνεται.* Die scharfsinnigen Untersuchungen Schaarschmidt's (Samml. der Platon. Schr. Bonn 1866), welche die Unechtheit des Euthydemus beweisen sollen, halte ich nur für werthvolle Anregungen, um den Zweck und die Composition des Dialogs gründlicher zu bestimmen. Schleiermacher (Einleitung z. Euthyd. S. 406) hat vielleicht auch an die Parusie gedacht, als er schrieb: „Wenn man die einzelnen Beispiele ihrem Inhalte nach betrachtet: so findet man mehrere darunter, die ganz das Ansehn haben, sich auf Angriffe zu beziehen, die theils gegen die Gedanken, theils gegen die Sprache und den Ausdruck in früheren Schriften des Platon gerichtet waren, indem seine Gegner dies und und jenes durch eben solche sophistische Kunstgriffe mochten in

zu widerlegen, nur gemacht werden, wenn die Parusie als Schulausdruck bekannt war, und die etwas anzügliche Parallele zwischen dem Ochs und Dionysodor bezeugt wohl auch, dass die Parusie eben nicht in gewöhnlichem, sondern in philosophischem Sinne verstanden werden sollte.

Dass die Parusie aber bei Aristoteles und den Späteren technischer terminus war, glaube ich hinreichend belegt zu haben *). Doch will ich den geehrten Herrn Recensenten ferner für den Sprachgebrauch der Platonischen Schule noch an Proclus erinnern, den Commentator Plato's, der in seiner Institutio theologica *ρμβ'* seq. die Parusie der Götter ausführlich behandelt und an den scharfsinnigen Bischof von Methone Nicolaus, der in seiner Widerlegung den in das christliche Dogma hineinreichenden Gebrauch der Parusie zeigt. Interessant ist dabei, wie durch die immer tiefer erörterte Frage über die Transscendenz oder Immanenz Gottes und durch die Frage, ob Gott durch Christus zu sich zurückkehrt oder untrennbar und doch trennbar bei sich bleibt, die Parusie auch umgekehrt auf unsre Gemeinschaft mit Gott angewendet wird. Das Technische des Ausdrucks tritt dabei durch das Verhältniss zur *μέθεξις* deutlich hervor.

Unsinn verdreht haben.“ Dass die beiden sophistischen Brüder mit mehreren von Antisthenes entlehnten Farben ausgemalt sind, ist offenbar.

*) Auch in diesen Studien kommen zahlreiche Belege vor. Ich verweise u. A. auf S. 386 und den Index.

Uebersicht des Inhalts.

Platon und Aristoteles.

Xenophanes.

Index rerum.

Die Nummern bedeuten die Seitenzahlen.

Nachtrag.

Index nominum.

Index locorum.

Die mit einem Stern versehenen Seitenzahlen bezeichnen die speciell behandelten Stellen.

Author Teichmüller, Gustav
Title Studien zur Geschichte der Begriffe.
14585
Philos.H
T262

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU